

Aa.Vv.

Popoli messianici

Popoli messianici

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa.Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa.Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa.Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. Aa.Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. Aa.Vv., *Cristianesimo e potere*
11. Aa.Vv., *Popoli messianici*

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di C. Leonardi

Popoli messianici

**Atti del convegno
tenuto a Trento il 16-17 maggio 1984
a cura di Luigi Sartori**

**Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 11**



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Kreiči,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1986 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40361-4

Stampa: Grafiche Dehonianne Bologna 1987

PRESENTAZIONE

LUIGI SARTORI

Si parla sovente in questi anni della caduta delle ideologie, e viene ripreso l'allarme lanciato da ormai lontani decenni sul «tramonto dell'Occidente». Quel che è certo è che oggi tutt'intera l'umanità sta attraversando una crisi di transizione verso una nuova epoca storica, che tutti preannunciano originalissima, inconfondibile, unica. Un tempo era solo questa o quella regione geografica ad essere interessata all'incrocio e al crogiuolo dei popoli e delle culture; oggi sono i continenti ad offrire tale supporto, perché si va quasi oltre il pianeta terra. Parlare di caduta dell'eurocentrismo, quindi, è ancora poco.

Eppure, in questo processo di livellamento universale le «minoranze» reagiscono, perché... si trovano in buona compagnia. In un'Europa trainata, l'Italia si consola; e ancor più, dentro l'Italia, si consola ogni isola linguistica e culturale. La solidarietà dei poveri e degli ultimi è commovente. Contro il monolitismo imperialistico insorgono le «etnie». La ruota della storia pone sul palcoscenico nuovi soggetti, e sembra delineare già dei veri e propri turni.

La Chiesa stessa ne risente, e non si può dire che non ne derivino ad essa anche dei veri e propri vantaggi. Dopo secoli di predominio di papi italiani, ecco un papa polacco; ma ormai all'orizzonte si profila tutta una lunga stagione di papi non italiani (anche se forse con momenti alterni). La «terza chiesa» che è «alle porte» (secondo la felice espressione del missionologo W. Bühlmann), quella del terzo millennio, è la chiesa dell'emisfero sud e dell'est. Non solo papi non italiani e non europei si possono legittimamente prevedere per il futuro anche prossimo, ma anche il predominio di popolazioni ed

etnie «cristiane» non europee. Ogni papa porta seco la cultura del suo popolo. La Chiesa sarà finalmente attraversata dalle culture. Finiscono gli etnocentrismi. Con papa Wojtyła, il concetto stesso di Europa è stato scoperto essere ben più largo; lo avevamo ridotto alla zona occidentale, e messo sotto il patronato di s. Benedetto; e l'Europa dell'Est? e i santi Cirillo e Metodio? Sono nate riviste e tante altre iniziative culturali, volte a recuperare la memoria di zone dimenticate.

L'Istituto di Scienze Religiose in Trento non arriva per primo, e tanto meno resta solo nel promuovere interesse per quel messianismo dei popoli orientali, che col nuovo papa sembra essere entrato nella Chiesa. Perché di messianismo sembra trattarsi; o almeno se ne parla in questi termini, anche in convegni piuttosto seri. Ogni nuovo popolo rivendica un proprio «ruolo storico»; il linguaggio biblico, poi, fornisce la categoria di «vocazione», ed anche quella di «carisma», per interpretare tale ruolo storico, e cioè induce a salire a Dio e a progetti divini per spiegare le funzioni di persone e di popoli; diventa facile, quindi, l'appello al modello del «messia», e la sollecitazione ad entrare nel senso del messianismo. Le generalizzazioni portano, certo, ad abbassare a livello minimale ogni concetto, pur se nato da e con esperienze singolari nella storia; possono condurre anche a svuotamenti quasi totali.

Ma allora proprio per questo diventa utile, direi necessario, l'esame critico della questione del messianismo dei popoli. È quello che abbiamo tentato di fare nel convegno organizzato dall'Istituto trentino nei giorni 16-17 maggio 1984. Abbiamo predisposto un «dossier» sufficientemente provocatorio, nel quale raccogliere informazioni-problematiche che non solo offrissent lo *status quaestionis* teologico, ma anche segnalassero alcune tipologie significative di messianismo: da quella dell'ebraismo post-biblico a quella delle concezioni più secolarizzate della filosofia e della cultura moderna; con attenzione particolare ai due messianismi che più interessano la comprensione del ruolo del nuovo papa polacco (il messianismo russo e quello specifico polacco), e poi anche a quello nord-americano e a quelli dell'Africa. Non abbiamo inteso prospettare la mappa completa, né tanto meno consacrare certe interpretazioni culturali. Si sa, ad esempio, che sono in atto revisioni profonde di certi *clichés* relativi all'idealizzazione del protagonismo dei pionieri che

costruirono l'America (si veda F. Marengo, *Alle origini degli Stati Uniti: l'altra faccia della frontiera*, in «Prometeo» 8 (1984), pp. 6-15, con bibliografia; e D. Ribeiro, *Molte civiltà e nuovi popoli*, ivi, 9 (1985), pp. 16-25).

D'altra parte anche la teologia cattolica sta demolendo alcune presunzioni nascoste nell'idolatria di una teologia dell'«elezione divina», che permetterebbe egocentrismi inaccettabili. Significativo per il nostro convegno è stato il volume del già citato W. Bühlmann, *I popoli eletti*. In esso l'illustre missionologo demolisce ogni pretesa di unicità assoluta delle vocazioni di questo o quel popolo, e spinge verso una nuova interpretazione del cristianesimo e della sua missione nel mondo, più profonda proprio mentre sembra porsi come demitizzante. Avremmo desiderato confrontarci con l'autore in persona; purtroppo i suoi impegni e la salute non gli hanno permesso di essere con noi. Noi intendevamo prolungare la sua impostazione, che — giustamente — dovette sostare a lungo nella fase della difesa quasi apologetica della nuova visione, nell'«*an sit*» della questione. Riteniamo importante discutere anche il «*quid sit*»; non solo vedere se ogni popolo sia dentro l'elezione divina, ma approfondire anche cosa significhi questa elezione, e in particolare per rapporto ai ruoli e alle funzioni storiche e non solo per rapporto alla salvezza escatologica.

Comunque, il testo di Bühlmann era stato segnalato ampiamente in precedenza, e quasi riproposto in modo problematico dalla mia relazione introduttiva. Ne abbiamo, inoltre, seguito il metodo, ispirato all'interdisciplinarietà. Il convegno, infatti, è stato interamente dedicato alla discussione interdisciplinare, e i nodi problematici sono stati condensati in quattro punti: l'originalità del messianismo biblico cristiano; le radici antropologiche del senso di elezione che attraversa vari popoli; riflessi di eventuale messianismo di popoli nell'ecclesiologia; riflessi specifici nella concezione e nell'esercizio dell'autorità dentro la Chiesa. Ognuno dei quattro dibattiti è stato introdotto da una riflessione critica specifica.

Il volume che ora presentiamo riproduce anzitutto le relazioni scritte, che costituivano il dossier preparatorio, inviato in anticipo a tutti i partecipanti. Contiene poi le quattro introduzioni con il relativo dibattito, che contrasero i lavori del convegno vero e proprio.

Il volume che ne risulta apparirà forse anche troppo denso di problemi; non molti gli orientamenti? e scarse le indicazioni precise a livello conclusivo? In gran parte ciò è stato voluto intenzionalmente. Siamo infatti ancora agli inizi di un discorso, che investe cambiamenti profondi culturali e teologici. Occorre, per il momento, il coraggio di sfogliare la matassa complicata dei problemi e degli interrogativi. Altrimenti ogni corsa troppo veloce verso traguardi di ricette pratiche e di soluzioni pienamente disponibili rischia di forzare i tempi e di complicare ulteriormente la realtà già così complessa.

Eppure, noi siamo convinti che tra le fila dei nostri discorsi emergono più numerosi punti di riferimento di quanto non appaia a prima lettura. Cercando, forse ci si accorgerà — lo speriamo — della ricchezza non comune dell'apporto che il convegno può offrire alla comprensione dell'oggi della Chiesa e della storia.

Un grazie sincero, pertanto, a tutti coloro che hanno sostenuto l'impresa; dai responsabili del munifico Istituto, che ormai annovera e documenta una serie crescente di frutti significativi e preziosi, ai più umili e nascosti protagonisti di quel vivace dibattito, che solo in parte qui si è riusciti a trascrivere.

RELAZIONI

I TEOLOGIA DEI POPOLI: Status quaestionis*

LUIGI SARTORI

Dobbiamo subito premettere che l'interesse per i popoli è ancora assai scarso nella teologia. Per raccogliere qualche indicazione di orientamento è necessario fare attenzione a qualche filone soltanto, a degli spunti e a degli accenni che emergono qua e là in capitoli assai diversi tra loro. In generale si tratta delle cosiddette «teologie del genitivo» (teologia delle realtà terrene, della storia, del progresso, del processo, della liberazione... ecc.). Queste sono un sintomo della crisi di trapasso della teologia. Il genitivo è un prolungamento dei «*de*» che nella teologia classica qualificavano i vari trattati: *De Deo... De Verbo Incarnato... De homine... De sacramentis... De novissimis...* Assistiamo alla ricerca del concreto, dopo i grandi temi di fondo; non solo per allargare l'attenzione alle questioni che un tempo apparivano remote, periferiche, secondarie, in modo da completare il quadro, e coprire dei vuoti; ma anche per studiare i temi di sempre e centrali nei

* BIBLIOGRAFIA. Rimando alle rassegne offerte da altri lavori: W. BÜHLMANN, *I popoli eletti*, Roma 1982 (ben 15 pagine di titoli, presentati, però, in successione alfabetica e non per tematiche; questo volume sarà di guida, come vedremo, al nostro studio, specie nell'ultima parte); P.E. DION, *Dieu universel et peuple élu*, Paris 1975; J.M. DE LACHAGA, *Eglise particulière et minorités ethniques*, Paris 1978; D. VALENTINI, *Chiesa locale e identità culturale*, in Aa.Vv., *Teologia e progetto uomo in Italia* (Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Teologica Italiana), Assisi 1980, pp.142-165 (ora questo contributo, aggiornato e arricchito nella bibliografia, si trova nel volume: D. VALENTINI, *Il nuovo Popolo di Dio in cammino*, Roma 1984, pp. 49-68); L. SARTORI, *Principi di teologia delle religioni non cristiane*, in «Hermeneutica» 1(1982), pp. 119-137 (tutto il n. della rivista riporta contributi sulla «Teologia dei popoli», a cura di I. Mancini); G. BOF, *Antropologia e teologia delle nazioni*, *ibid.*, pp. 151-168. Importante il n. 1 del 1977 della rivista «Concilium», dedicato al tema dell'*Etnicità*.

loro «riflessi», e quasi a partire dal basso, secondo le istanze della svolta antropologica.¹ Ma in certo modo, oggi, ci si trova a verificare quanto i cosiddetti problemi di dettaglio siano decisivi proprio per far capire e fare accettare i punti centrali della fede. Anche la «teologia dei popoli» si pone in quest'ambito di concretezza del discorso teologico.

Tale orientamento della teologia attuale risponde anche ad esigenze di dialogo. Si predilige il «terreno comune», là dove la fede cristiana affronta i problemi di tutti, le questioni che appartengono alla cultura universale, anche a quella fetta di persone che non fanno appello alla parola di Dio.² In questo caso diventa assai più arduo fare un discorso teologico puro e originale; si potrebbe, infatti, cedere alla tentazione di invadere il campo di altre competenze e di far passare per teologia ciò che non lo è. Per cui, a volte, sembra che l'alternativa sia tra il *parlare*, per sacralizzare e assumere sotto l'egemonia della fede i discorsi umani, e il *tacere*, per rispettare la purezza dello specifico oggetto della teologia. La soluzione ottimale non può che consistere in un lavoro interdisciplinare, nel quale anche per la teologia siano legge l'umiltà e la discrezione.³

Tornando al nostro tema, ecco il nostro intento. In una prima parte raccoglieremo i frammenti offerti dai vari campi del dibattito teologico contemporaneo. In una seconda parte tenteremo di indicare alcune piste di orientamento.

1. Spunti e sollecitazioni sui vari fronti

Un po' tutte le teologie del genitivo degli ultimi cinquant'anni hanno contribuito alla concretezza, e a fare dell'uomo destinatario della Parola anche un protagonista nel condizio-

¹ Cf. AA.Vv., *Dimensione antropologica della teologia* (Atti del IV Congresso dell'Associazione Teologica Italiana), Milano 1971; G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, nel vol. III del «Dizionario Teologico Interdisciplinare», Torino 1977, pp. 585-648.

² Significativo il nuovo genere letterario delle «Dichiarazioni», nel Vaticano II (cui si adegua anche la *Gaudium et Spes*, nonostante si denomini «Costituzione»).

³ Oltre ai ragguagli forniti dai numerosi lavori sulla «nuova teologia», richiamo solo alcuni volumi sulla ricerca interdisciplinare: AA.Vv., *Recherche interdisciplinaire et théologie*, Paris 1970; J.B. METZ (a cura di), *La teologia nella ricerca interdisciplinare*, Brescia 1974; H.G. GEYER (e altri), *Teologia e sociologia*, Assisi 1973.

nare l'interpretazione; ed hanno, perciò, maturato qualche stimolo per la tematica dei popoli.

Tuttavia si devono segnalare soprattutto due filoni: quello della teologia «della storia» e quello della «missionologia».

1.1. Teologia della storia

Non si tratta soltanto dell'ingresso e del consolidamento del metodo positivo-storico nella teologia, la quale non può svincolarsi dalle fonti, da interpretare storicamente. Né solo si tratta della assunzione e maturazione della «coscienza storica», che è fatto culturale abbastanza recente. Si tratta di fare della storia tema e problema da interpretare.⁴

Un cenno dovrebbe pur meritargli l'impatto della fede cristiana con l'Illuminismo. Questo ha allestito alternative alla teologia, suscitando competizioni anche devianti. La linea positivista ha generato il gruppo delle «scienze della religione», entro l'ambito generico delle scienze umane. La linea idealistica ha promosso la «filosofia della religione», spesso intesa come assorbimento della storia della fede e delle religioni dentro il dinamismo creatore dello spirito umano. Globalmente preso, l'Illuminismo ha valorizzato al massimo il principio della soggettività, sia nel senso individualistico che in quello collettivistico. Ne è conseguito il problema della ricerca di quel «soggetto storico» che animerebbe la storia come dialettica fra soggetti particolari (quali?) e genere umano o soggetto universale concreto; nonché della ricerca delle leggi che presiederebbero a tale dialettica, ed aiuterebbero addirittura a giustificare le «tappe» principali in cui si scandisce la storia (si pensi a Comte, a Hegel, a Marx).

Lungo tutto il periodo dell'Illuminismo, la teologia è rimasta prigioniera dell'apologetica, nell'inseguire il «nemico» che la faceva apparire ingenua e superata difesa di miti e di una oggettività puramente estrinsecista di una presunta rivelazione «dal di fuori». Contro l'idealismo immanentista ha

⁴ Immensa la bibliografia sulla «teologia della storia». Rimando a rassegne già fatte: L. SARTORI, *Teologia della storia*, Padova 1956; J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis* (nuovo corso di dogmatica; in specie i primi due volumi: Darlap), Brescia 1967ss; C. VAGAGGINI, *Storia della salvezza*, in «Nuovo Dizionario di Teologia», Roma 1977, pp. 1559-1583; G. ANGELINI, *Storia-Storicità*, in «Dizionario Teologico Interdisciplinare» Torino 1977, vol. III, pp. 337-364.

insistito nel sottolineare non solo i caratteri che denunciano la limitatezza e quindi la creaturalità del reale anche spirituale, ma anche l'importanza di qualcosa che rappresenta «irruzione», gratuità e novità assoluta, rottura che trascende ogni aspirazione o dinamismo immanente, proprio per l'espansione e per l'incremento più alto dell'essere e delle possibilità.⁵ Contro i livellamenti operati dalle scienze positivistiche ha accettato di confrontare il cristianesimo nella sua storica positività per mostrarne l'originalità e la superiorità trascendente.⁶

Dopo tale lunga stagione di polemiche, ecco la teologia, negli ultimi decenni, passare quasi al contrattacco, e misurarsi sul tema della storia.

Con chi? Con le scienze storiche; e con la filosofia.

— La *storiografia* ha sempre di più affinato i suoi metodi; ma in tal modo è diventata sempre di più diffidente nei riguardi delle generalizzazioni. Ogni pretesa di visioni universali, che rappresentino «giudizi» sulle civiltà, sui popoli e sulle nazioni (si pensi a Toynbee, a Dawson), viene sempre più spesso ritenuta sospetta. Il «narrare» può aver significato solo nel micro, o comunque solo a partire dal piccolo.⁷

— La *filosofia della storia* è diventata essa pure progressivamente più reticente e più umile. Non pretende di spiegare lo svolgimento dei tempi storici nella loro concretezza di contenuto; si limita alle questioni preliminari, alle condizioni di possibilità e di pensabilità della storia: la storicità, la coscienza storica, la legittimità e la struttura del giudizio storico, la dialettica della libertà...⁸

⁵ Il lungo dibattito è sfociato nella crisi modernistica sul dilemma «immanenza-trascendenza»; con soluzioni positive avviate, prima, dal «metodo dell'immanenza» di Blondel e, poi, dal «metodo trascendentale» di K. Rahner.

⁶ A questo livello si situa la tendenza «comparativistica» nello studio empirico delle religioni. Cf. AA.VV., *Le scienze della religione oggi*, «Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento» 4, Bologna 1983, A.N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione?*, Padova 1983.

⁷ Cf. P. CHIOCCETTA, *Europa e chiesa cattolica in alcune recenti sintesi storiografiche*, Padova 1956: l'autore discute le seguenti opere: C. DAWSON, *Il giudizio delle Nazioni*, Milano 1956; R. GROSSET, *Bilancio della storia*, Milano s.d.; L. STEFANINI, *La Chiesa cattolica*, Brescia 1952; ma il contesto si allarga ad includere le più grandi sintesi, ad esempio, di A. TOYNBEE, *Le civiltà nella storia*, Torino 1950. Volumetto ricco di indicazioni per il problema, oggi accessissimo, dell'Europa cristiana.

⁸ Per i problemi e la bibliografia, cf. V. MELCHIORRE, *Storia* (Punto di vista filosofico), in «Dizionario Teologico Interdisciplinare», Torino 1977, vol. III, pp. 323-337.

— Solo la teologia ha fatto più fatica a circoscrivere le proprie pretese.

Essa infatti sembra fornita di luci che altri non hanno: la rivelazione, che è passata attraverso eventi storici, caricandoli di senso anche per illuminare altri eventi, di prima e di dopo. La cosiddetta «storia della salvezza» è un segmento privilegiato anche perché lega personaggi e vicende sulla linea della coerenza diacronica, in modo da disegnare quasi la logica di un discorso fatto di frasi pensate e parlate in successione per offrire senso totale dal loro insieme; la memoria e la profezia fanno assumere il passato e il futuro nel presente. Ora tale storia «particolare» si offre anche come paradigma e tipo, per una lettura e interpretazione di tutto il resto, della storia «universale». ⁹ E da Agostino a Bossuet molti hanno tentato di proiettare luce sulla visione universale dei fatti umani. Alcuni si sono addirittura cimentati con l'impresa di tradurre in senso logico, fatto di nessi esplicativi, quasi in un unico discorso coerente, la narrazione delle vicende della storia; come se Dio, dietro i fatti, stesse informandoci sul come procede il suo piano generale e cioè il cammino dell'umanità verso l'*éschaton*. Si sono elencate le «età del mondo», la successione delle «monarchie» e dei popoli; periodizzando il passato ma in modo da includere anche previsioni sul futuro. ¹⁰

Oggi si è arrivati a risultati meno ambiziosi. La teologia della storia orienta sempre meno alla «scienza» e sempre di più alla «sapienza». Sobrietà descrittive, profondità interpretative. La teologia della storia può dire qualcosa solo sul «senso» del divenire umano e cosmico; può anche parlare di «tempi», ma solo per scandire un *ante Christum* e un *post Christum*; più difficile parlare di tre «ere», quella del Padre, quella del Figlio e quella dello Spirito. La teologia, cioè, può e deve affermare l'irriducibile originalità e singolarità dell'e-

⁹ Cf. sopra gli articoli citati, in nota 4 di VAGAGGINI e ANGELINI; per la dimensione di «memoria» e «profezia», si deve sottolineare l'incidenza della prospettiva liturgica.

¹⁰ Un riepilogo efficace ce lo propone C. FABRO, *La storiografia nel pensiero cristiano*, in «Grande Antologia Filosofica», Milano 1954, vol. V, pp. 311-503: oltre al «chiliasmo» e alla «ricapitulatio», si fa riferimento alle «sei epoche storiche» rispondenti ai sei giorni della creazione (in Barnaba); alle quattro monarchie di Daniele (in Girolamo); alle tre ere in rapporto alle tre Persone divine; alle «sette regole» di Ticonio; alle due città di Agostino...

vento Cristo, che taglia in trasversale la storia. Eppure, oggi, anche il tema dei tempi (prima e dopo di Cristo) viene interpretato sempre meno in senso rigidamente cronologico; e la singolarità dell'evento Cristo non può più essere intesa come «escludente» per rapporto al resto, sia sul versante del prima che su quello del dopo; perché Cristo assume e ricapitola da tutto e ridona a tutto.¹¹

In altri termini, i problemi della teologia della storia sono ben delimitati: quale *il senso* della storia, alla luce della pedagogia di Dio che orienta l'umanità all'attesa di Cristo, limitatamente al discorso del rapporto tra bene e male, tra progresso materiale e progresso spirituale, tra fermenti del peccato e fermenti della grazia? quale, perciò, *il rapporto* fra esiti storici ed esiti escatologici?

All'interno di questo orizzonte, però, si pongono anche *problemi specifici*. Nonostante la doverosa sobrietà, la teologia deve affrontare il tema del popolo di Dio, in particolare del rapporto tra «antico» popolo (Israele e la sua storia) e «nuovo» popolo (la Chiesa e la sua storia). Tale problema trascina con sé anche quello degli altri popoli; sia perché Israele ha dovuto confrontarsi con i popoli, proprio in tema di «elezione», per decifrare e interpretare la propria vocazione, e sia perché la Chiesa si configura come «terzo» momento della storia (in senso escatologico) e perciò come unità di «Israele e genti». Per molti secoli il problema del rapporto Chiesa e Israele è stato quasi emarginato, o meglio dato per risolto; il vero Israele sopravviverebbe solo nella Chiesa, l'antico costituirebbe un albero secco destinato a spegnersi, senza più significato. Ora invece è ritornato in primo piano; anzi, solo nello specchio del rapporto tra Chiesa e l'Israele anche attuale è possibile misurare con verità il rapporto tra Chiesa e tutti i popoli, tutte le culture, tutte le religioni.¹²

Su questa strada la riflessione teologica è stata condotta a superare l'astrattezza e l'angustia degli schemi precedenti, in

¹¹ Cf. L. SARTORI (a cura di), *Spirito santo e storia*, Roma 1977; stanno per uscire gli Atti del recente Congresso dell'Associazione Teologica Italiana (settembre 1983, S. Giovanni in Fiore) su «L'ingresso della coscienza storica nella teologia trinitaria», dove viene messo a fuoco il problema della interpretazione teologica della storia alla luce della Trinità.

¹² Immensa la bibliografia anche in questo campo. Rimando alle pubblicazioni (anche periodiche) del S.I.D.I.C. di Roma.

forza dei quali i grandi problemi si misuravano sulle indicazioni offerte dalla filosofia o dalla politica soltanto; se si usciva dal cerchio dei temi dell'anima e del mondo spirituale, sul fronte della storia avevano senso quasi soltanto le realtà politiche dominanti. Perciò nel medioevo diventa centrale il nodo chiesa-impero; in tempi moderni subentra quello analogo chiesa-stato (col frantumarsi dell'impero in stati); ed infine, un certo allargamento di interesse fa diventare emergente il problema chiesa e istituzioni della società civile. In ogni caso, si guadagna progressivamente in concretezza e in attenzione alla complessità della storia.

Perdurano, è vero, anche filoni quasi «settari», che prediligono nella Bibbia i testi apocalittici contro quelli profetici, cedendo alla tentazione di narrare e descrivere una «storia nascosta», nota a Dio solo, che percorrerebbe la nostra. Basti pensare all'espansione di sette e di movimenti apocalittici.¹³ La maggioranza, però, preferisce restare fedele al carattere «profetico», nel senso profondo del termine, dei testi biblici, al fine di comprendere e non di narrare la storia. Dentro tale orientamento, poi, si dividono due fondamentali tendenze, quella dell'«escatologismo» e quella dell'«incarnazionismo», a seconda che si sottolinei maggiormente la distanza tra storia ed eternità od invece la vicinanza almeno prefigurativa ed anticipatrice.¹⁴ Dentro l'una o l'altra tendenza, inoltre, è assai vario l'utilizzo della Bibbia e dei dati di fede. Si è diffuso, comunque, anche il recupero della lettura tipologica, che fu cara ai padri della chiesa. È stato anche per merito di questa lettura che l'attenzione alle «nazioni», ai «popoli», nello specchio dell'Antico Testamento, si è fatta più consistente.¹⁵

Tuttavia, e riassumendo, si deve dire che ancora non vien detto molto in tema di «popoli». Nonostante il Concilio Vaticano II, e nonostante soprattutto il celebre capitolo 2

¹³ Cf. il lungo capitolo dedicato alle «Sette», in R. GIRAULT-J. VERNETTE, *Credere in Dialogo*, Bologna 1980, pp. 213-355, con bibliografia a p. 383, e appendice a p. 391ss.

¹⁴ Cf. il mio volume, cit. in nota 4, pp. 105-107; G. ANGELINI, art. cit. in nota 1, pp. 601-602.

¹⁵ Qui emerge il contributo di J. DANIELOU, in moltissime sue opere. Cf. il prezioso studio di D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Roma 1969.

della *Lumen Gentium*, dedicato appunto al tema della Chiesa in quanto popolo di Dio e con riferimento esplicito al rapporto con l'Israele dell'Antico Testamento e con i popoli (frequentissimo è il ricorso al termine *gentes*, che viene tradotto ormai costantemente con «popoli» e non più, come per tanti secoli, con «gentili»), nella prima fase del post-concilio si sono affermate piuttosto le interpretazioni socio-populistiche, anche con le migliori intenzioni, per rivendicare una Chiesa che tenga conto della «base» e che nasca «dal basso».¹⁶

Soltanto adesso si avverte il bisogno di affrontare più specificatamente il tema dei «popoli» nella sua dimensione antropologica e storica di concretezza. E forse ciò è dovuto, almeno in parte, allo sconvolgimento nella mappa dei popoli della terra, sia in riferimento alla Chiesa come pure in riferimento al problema della pace mondiale. La rivoluzione è diventata cultura geograficamente universale; si parla di primo, di secondo e di terzo mondo in termini anche alternativi, e con prospettive rivolte a mutamenti radicali in futuro; il bisogno di pace domanda il reclutamento dei popoli senz'armi, ma con capacità messianiche di resistenza e di superamento per rapporto ai blocchi di forza; la crisi delle utopie di progresso necessario, e per tutti, è evidente. Sia pure con sguardo smarrito, si va alla ricerca di nuove soggettività, onde mobilitare l'uomo nella sua integralità e pienezza. Tutto questo, almeno in parte, ha contribuito a porre come tema l'umano in quanto realtà coagulata o coagulabile in popoli concreti.

1.2. Missionologia: teologia delle missioni e della missione

L'interesse maggiore per il tema dei «popoli» si afferma nella teologia delle missioni. Ora deve contagiare anche l'ecclesiologia.¹⁷ Questa, purtroppo, stenta a mettere in primo

¹⁶ Cf. L. SARTORI, *La Chiesa popolo di Dio - Un tema conciliare da riprendere e approfondire*, in «Vita e pensiero» 7-8(1980), pp. 30-40.

¹⁷ La bibliografia, in questo campo, può farsi accessibile nelle collane dell'E.M.I. (Editrice Missionaria Italiana); per il nostro tema, vedere le molte pubblicazioni riferite nelle collane «conoscenza dei popoli» e «popoli e culture», catalogo 1984.

piano il tema della «missione». Il Medioevo ha vissuto la Chiesa come realtà già costituita, e con tinte millenaristiche. Quasi la Chiesa dovesse solo conservarsi e funzionare, al massimo aggiornarsi od anche riformarsi. Da ciò il privilegio riconosciuto ai canonisti in tema di ecclesiologia; ed anche quando si afferma l'ecclesiologia teologica (in ritardo!), questa deve indugiare su questioni apologetiche, per difendere soprattutto l'istituzione. Sul fronte del «fine» della Chiesa si afferma invece la pastorale; perché il problema principale *ad extra* sembra essere solo quello dei rapporti tra Chiesa e Stato, e più recentemente quello dei rapporti tra Chiesa e mondo.¹⁸

Si parlerà piuttosto di «missioni» (lasciate ad un ramo secondario, la «missionologia»), che non di «missione». Le missioni: problema di una specie di «ministero degli esteri», di uno... stato autosufficiente.

La progressiva scristianizzazione dei paesi, dove la Chiesa sembrava, prima, potersi ridurre a fare «pastorale», induce a riconsiderare la missione come impegno ormai urgente dovunque. Col Vaticano II si consolida il processo di progressivo avvicinamento tra pastorale e missionarietà, tra ecclesiologia e missionologia. Torna, perciò, a diventare primario il discorso del rapporto tra Vangelo e cultura, tra Vangelo e popolo, tra Vangelo e popoli.

Non siamo ancora al problema diretto: che cosa sono i popoli? che cosa fa che un popolo sia tale? come entra il Vangelo in questo processo?

La riflessione mette in primo piano il Vangelo e l'esigenza della evangelizzazione in quanto tale. Tuttavia si è costretti a raccogliere ormai molti frammenti sparsi qua e là nel cammino della teologia, in modo da focalizzare meglio e comprendere più in profondità il problema della sempre nuova incarnazione del cristianesimo. Due sono soprattutto i criteri enunciati: 1. la *radicalità* dell'impegno: il Vangelo ha costantemente il carattere di «seme»; si deve sempre ricominciare da capo; la fede e perfino l'evangelizzazione non si devono mai presupporre *a priori* come realtà già compiuta;

¹⁸ Cf. L. SARTORI, *Chiesa*, in «Nuovo Dizionario Teologico», Roma 1977, p. 122ss.

2. *l'integralità* dell'umanizzazione della Parola: il Vangelo deve penetrare in profondità, permeare tutto l'uomo, assumerlo tutto, fermentarlo tutto. Pertanto, se si vuole prendere sul serio il Vangelo, bisogna prima prendere sul serio l'uomo, l'interlocutore, il destinatario. In Cristo ci viene indicata la legge dell'incarnazione, come ingresso nell'uomo e come assunzione dell'uomo, quale autentica via della trascendenza.¹⁹

Ma la stessa missionologia ha potuto a sua volta progredire verso l'attenzione ai popoli per merito di due particolari filoni: quello della teologia delle religioni non cristiane; e quello della teologia dell'umanesimo plenario. In concreto, vanno segnalati due testi significativi del concilio: la dichiarazione *Nostra aetate* e la costituzione *Gaudium et Spes*.

1.2.1. Teologia delle religioni non cristiane

Il Vaticano II ha accelerato il movimento della riflessione teologica in ogni campo, ma soprattutto in quello del dialogo: con i non cattolici, con i non cristiani, con i non credenti.²⁰ Il dialogo è ormai la legge della missione; ed amplifica perciò l'impegno della reciprocità in forza della quale il cristianesimo e la Chiesa non solo possono e devono «dare» ma anche possono e devono «ricevere». Cade la categoria precedente della «assolutezza»: solo la fede cristiana, o addirittura solo la Chiesa cattolica è la verità (concezione di «monopolio») e fuori c'è il vuoto o peggio il contrario (errore e male). Al suo posto subentra la categoria della «pienezza», per affermare che l'integrale presenza degli «elementi di verità e di grazia» si trova in seno alla Chiesa cattolica, non escludendo però che fuori se ne trovino anche molti (si esclude la completezza). La teoria della «pienezza» sembra ancora criticabile; troppo legata a schemi egocentrici, meccanica e integralistica nel contrapporre «totalità» e «percentualità»; si sta proseguendo

¹⁹ Cf. D. VALENTINI, *Evangelizzazione*, in «Nuovo Dizionario Teologico» Roma 1977, pp. 470-490; con il completamento, sotto la stessa voce, in «Nuovo Dizionario Teologico Supplemento» 1, Roma 1982, pp. 1978-1985. Cf. pure L. SARTORI, *Introduzione Generale* al «Dizionario di Pastorale nella comunità cristiana», Assisi 1980, pp. 21-54.

²⁰ Bibliografia in L. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane*, in «Dizionario Teologico Interdisciplinare», Torino 1977, vol. III, pp. 400-415; inoltre A. GIUDICI, *Religioni e salvezza*, Roma 1978.

nell'approfondimento dei suoi presupposti.²¹ Quel che importa notare, però, è il processo di estensione delle leggi del dialogo e della reciprocità; dal settore ecumenico propriamente detto, ossia dei rapporti tra confessioni cristiane, si passa a valorizzare (almeno in maniera analogica) le stesse leggi per il settore dei rapporti tra il cristianesimo e le religioni non cristiane. E qui diventa centrale, più che il problema ecclesiologico, quello cristologico: come concepire un Cristo che divida tempi storici, aree geografiche, settori di umanità, popoli? un Cristo, al contrario, che ricapitoli e quindi valorizzi tutte le culture, tutte le religioni, tutte le storie? Come allora far sì che il cristianesimo si caratterizzi come missionario anche sul fronte del «ricevere» e non solo su quello del «dare»?

Pure accettando il passaggio da un prospettiva precedente di quasi «esclusione» a una nuova di «inclusione», registriamo molteplici soluzioni che si situano tra due estremi, di eccessiva rigidità o di eccessiva larghezza, con sfumate gradazioni.²²

Va ricordato, poi, non solo che c'è differenza di valutazione tra il pensiero cattolico e quello protestante, ma che anche dentro quello cattolico si affermano due linee di tendenze. La prima è quella di indirizzo piuttosto induttivo, storico-positivo; va alla ricerca dei tesori nascosti dentro la Bibbia e lungo il corso della tradizione cristiana, e che confermerebbero l'esistenza di un filone aperto a visione ottimistica nel giudizio sulla realtà di fuori, anche se filone quantitativamente minoritario e quasi schiacciato a volte dentro vincenti prospettive di intransigenza e di opposizione. La seconda è quella di indirizzo piuttosto speculativo-deduttivo; sottopone a riflessione critica il significato dell'incarnazione e della redenzione di Cristo, alla luce della volontà salvifica universale di Dio, in orizzonti globali e sintetici. Il Vaticano II ha attinto da ambedue le tendenze, ma con maggiore simpatia per i frutti offerti dalla prima; infatti l'ascolto della tradizione

²¹ Ho discusso questo passaggio dalla categoria della «assolutezza» a quella della «pienezza» in: *La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico - Principi cattolici dell'ecumenismo*, n. 1 della nuova rivista «Studi ecumenici», dell'«Istituto» omonimo di Verona, S. Bernardino, 1983, pp. 75-94.

²² Il P.E. CORNÉLIS, nel suo *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965, enumera ben 7 gradi di giudizio sulle religioni non cristiane.

e dei dati biblici è maggiormente rassicurante quando soprattutto si tratta di fare passi di coraggioso mutamento in avanti. Possiamo dire, pertanto, che due dottrine che all'epoca dei Padri figuravano solo come «teorie» ospitate «nella» Chiesa ma non mai diventate dottrine «della» Chiesa, oggi sono state assunte «dalla» Chiesa con diritto pieno di cittadinanza stabile e con valore universale. Si tratta delle celebri teorie dei «semi del Verbo» e della «preparazione evangelica»: fuori dell'area della rivelazione biblica il *Logos* non è stato donato integralmente ma certo almeno a livello di «sementi»; e così ogni popolo dispone di una sorta di suo «antico testamento» che lo può portare al Vangelo.²³

Interessa notare lo spessore storico ed antropologico di tali prospettive. Gli interlocutori del Vangelo non sono più i soli individui, quasi spogliati del loro contesto culturale e religioso; sono anche i popoli, anzi in certo senso in prima istanza proprio i popoli, in quanto concretezza di esistenza degli stessi individui. Anche statisticamente, il termine che più frequentemente ricorre nei testi conciliari è quello di *gentes*, «popoli», e spessissimo ricordato con quello di «culture».

Certamente, la preoccupazione sovrana è quella religiosa, anche quando entra in scena il tema dei «popoli»: i popoli e le culture vengono assunti nel loro particolare riferimento alla rivelazione cristiana. Si discute della possibilità di salvezza, e, prima ancora, della possibilità di presenza e di azione della rivelazione e della grazia, e cioè di Cristo; e quindi della possibilità della fede. Non interessano direttamente altri problemi: l'identità dei popoli, il loro ruolo storico, l'eventuale loro messianismo... Tuttavia l'orizzonte si è ampliato, l'impegno si è fatto più complesso: incarnare il Vangelo nelle varie culture implica il riconoscimento della identità dei popoli, nelle complesse e concrete realtà che la compongono e la manifestano. Il dialogo, anche come rapporto mutuo di dare e ricevere, si fa più consistente ed esigente: il Vangelo intende promuovere la salvezza integrale dell'umano, e perciò spinge a scoprire i valori già presenti onde assumerli nel

²³ Cf. L. SARTORI, *Principi di teologia delle religioni non cristiane*, in «Hermeneutica» 1(1982), pp. 119-137; ivi, a p. 125, nota 8, viene precisato il senso delle due «tendenze» (Daniélou e Rahner), in rapporto ad osservazioni critiche di A. GIUDICI nel volume citato in nota 20.

processo di «ricapitolazione» in Cristo della realtà intera, derivata dalla creazione ad opera del Padre, e sempre fecondata dall'azione dello Spirito.

1.2.2. Teologia dell'umanesimo plenario

Si può dire che il Concilio ha promosso il passaggio dalla missionologia, capitolo esterno, alla teologia della missione, capitolo interno dell'ecclesiologia, soprattutto attraverso la *Gaudium et spes*.²⁴

Anzitutto, alcuni temi che una volta sembravano periferici, lasciati nell'ambito dell'etica, sono stati recuperati al centro della fede; pensiamo anche solo ai cinque titoli dei capitoli della seconda parte della *Gaudium et Spes*: famiglia, cultura, economia, politica, pace. Ma è soprattutto l'attenzione all'umanesimo che qualifica la novità della Costituzione pastorale, e cioè il tema della sua prima parte, che è poi quella fondante.²⁵ L'antropologia diventa ampia, ad includere tematiche care ai vari umaneshimi contemporanei; ma soprattutto diventa determinante per la pre-comprensione della fede e della Chiesa. L'uomo è qualcosa di più grande di ogni sua realizzazione storica, anche di ogni singolo individuo o gruppo. Il mondo umano è costituito anche da ciò che l'uomo fa o che lo esprime e lo nutre. Cultura, in questo senso, è *humus* o ambiente umano che vive in ogni uomo e di cui vive ogni uomo, e che quasi può sopravvivere ai singoli uomini. La ricchezza del vissuto, poi, è veramente trascendente. La purezza cercata dalla ragione illuministica è stata conseguita a spese di riduzioni violente dell'uomo, fino a pervenire a vere e proprie mutilazioni. L'uomo, ridotto a coscienza solitaria, nell'attimo chiuso del suo agire immediato; il resto, considerato ambiguo, impuro.

Oggi, finalmente, torna ad avere senso il discorso sul

²⁴ La *Gaudium et Spes* è testo talmente nuovo che può essere facilmente criticato, per acerbità ed ambiguità. Ma è innegabile il suo valore innovatore e profetico, anche per rapporto al tema della «missione» della Chiesa.

²⁵ I tre primi capitoli della prima parte, di fatto, assumono criticamente i tre principali «umaneshimi» contemporanei: quello personalista-esistenzialista; quello comunitario-collettivista; quello tecnico. Su questo fronte, la *Gaudium et Spes* è stata criticata perché troppo occidentale; non tien conto di altri umaneshimi, del terzo mondo in particolare. Ma importa l'orientamento, radicalmente antropologico.

«popolare», e quindi sulla religiosità popolare, terreno di incontro anche con le religioni non cristiane. Perfino i temi del paganesimo sono stati rispolverati e ripresi con maggiore discernimento, in vista di una scoperta di valori nascosti al di sotto della loro ambiguità: magia, superstizione, idolatria... nel vissuto concreto del mondo «popolare» nascondono bisogni e valori da non irridere né trascurare.²⁶

Ma è soprattutto nel discorso sulle soggettività storiche che l'antropologia ci obbliga a diventare più concreti e universali. Un tempo la teologia misurava la fede e la Chiesa sulle categorie di «persona» e «comunità» (o società, o socialità); privilegiava quali soggetti concreti sociali la «famiglia» e lo «stato» (derivazione aggiornata dell'interesse medievale per l'Impero, nei rapporti spirituale-temporale, papa-imperatore); articolava i soggetti ecclesiali (Chiesa universale, particolare, diocesi, parrocchie, enti ecclesiastici...) sul modello territoriale legato al sistema patrimoniale (possesso, uso, proprietà privata o pubblica, beneficio e ufficio...).

Oggi il recupero del soggetto «popoli» e «culture» sta allargando il fronte dei soggetti che rispondono al problema «chi è la Chiesa?», e sta rendendo più complessa l'articolazione della ecclesialità. Insomma è l'umano, in questo campo, che deve essere preso sul serio, nella sua ricchezza e complessità: gruppi, comunità di base, movimenti, nazioni, popolazioni, popoli, razze...

Due affermazioni dell'ecclesiologia conciliare sono particolarmente interessate alla ripercussione nell'antropologico: quella che afferma che «la chiesa universale sussiste nelle chiese particolari e prende consistenza da esse»; e quella che scandisce in quattro momenti la concretizzazione della tradizione ossia del vissuto pieno della Chiesa: tradizione spirituale, liturgica, canonica e teologica.²⁷ Questa seconda affermazione implica che la tradizione non esiste mai in astratto, è

²⁶ Aggiornata e ricca bibliografia sulla religiosità popolare in: D. PIZZUTI-P. GIANNONI, *Religiosità popolare*, in «Nuovo Dizionario Teologico. Supplemento» 1, Roma 1982, pp. 2041-2051; cf. pure, nel mio articolo cit. in nota 23, le pp. 129-131, dove rimando alle interpretazioni aperte di «magia», «idolatria», ecc., assunte dal «Segretariato per i non cristiani» nella sua «Guida al Dialogo».

²⁷ Per la prima tesi, cf. *Lumen Gentium*, n. 23; per la seconda, *Unitatis Redintegratio*, nn. 14-17.

sempre portata da tradizioni al plurale; ma ciò deriva dall'umano che essa implica, e in particolare dalla «cultura», purché questa sia intesa in senso sociologico come espressione del «genio» di un determinato gruppo umano; è dall'impatto del Vangelo con un determinato genio o cultura di popolazione che scaturisce la spiritualità, dalla quale poi discendono gli altri tre elementi della tradizione: liturgia, costume e teologia.²⁸

Oltre al tema «cultura», perciò, diventa importante anche l'altro tema antropologico, quello di «storia». La Chiesa e il Vangelo dovrebbero sentirsi congeniali con questo binomio; la fede, infatti, si incarna dentro una popolazione (e quindi nelle persone che ne vivono) quando fermenta cultura che si fa storia. Il modello che viene dall'America Latina, al di là di limiti o di eccessi sia di realizzazione che di teologizzazione, segnala il recupero di una fede che valorizza il senso dell'Antico Testamento come processo di popolo che si libera per liberare, e non solo a livello spirituale imboccando strade soltanto consolatorie. Fede che entra in una cultura, per fare storia, e quindi plasmare coscienza e contribuire all'identità di popoli.²⁹

Il tema attuale della pace si presenta, a sua volta, in maggiore ampiezza come problema di costruzione di una vera «famiglia» di popoli.

2. Linee di orientamento

Dopo la raccolta di spunti, alcune piste di cammino. Per questo lavoro ci è di aiuto il recente volume di W. Bühlmann, *I popoli eletti*, Roma 1982. Si tratta di un'opera di sintesi; anzi si presenta, nel sottotitolo, con la pretesa di offrire «Un'interpretazione cristiana del mondo». L'autore è un noto missionologo, ed ha al suo attivo non solo anni di esperienza missionaria, ma anche competenza di studi documentata in vari libri di grande risonanza. Seguendo le sue tracce ci è possibile raccogliere il meglio di quanto finora è stato scritto

²⁸ Cf. il n. 7(1982)1 di «Credere oggi», tutt'intero dedicato al tema della tradizione.

²⁹ Cf. P. VANZAN (a cura di), *Puebla, comunione e partecipazione*, Roma 1979.

in tema di «popoli» dal punto di vista teologico. Infatti è la prima volta (sostiene il Bùhlmann) che si tenta un approccio interdisciplinare. Vengono convocate varie discipline: la Bibbia, per la prima parte intitolata: *Origine del popolo eletto. Una sintesi biblica*; la storia, per la seconda parte: *Come il popolo eletto si è interpretato. Una ricerca storica*; la storia delle religioni, per la terza parte: *Come gli altri popoli vedono se stessi. Un'indagine religiosa scientifica*; la teologia, nell'ultima parte: *Come oggi vediamo tutti i popoli. Un'interpretazione teologica*.

L'operazione tentata dal Bùhlmann è coraggiosa, quasi temeraria; ma è decisiva, urgente. Il traguardo raggiunto dall'Autore non è insuperabile. Ma ciò che si potrà fare in seguito sarà di perfezionamento, di precisazione, di approfondimento; non certo di ridimensionamento o tanto meno di annullamento.

Seguiremo, dunque, le sue tracce, per sottolineare i principali orientamenti; con qualche indicazione di ulteriori passi da compiere.

2.1. *La visione biblica del problema*

Non è possibile seguire la strada dell'interpretazione ingenua, acritica della Bibbia. Non si può arretrare nel fondamentalismo. È necessario, finalmente, tener conto dei risultati sicuri della ricerca scientifica in campo biblico. Qualche punto della sintesi offerta dall'Autore potrà lasciare perplessi, tanto radicale sembra il ridimensionamento cui vengono sottoposte le vecchie certezze. Ma nella sostanza è acquisita la certezza che senza la verifica di un'esegesi severamente critica è impossibile non restare prigionieri di una interpretazione «etnocentrica» del tema dell'elezione, che tanto condiziona la comprensione della dottrina dell'universalità del disegno salvifico.

Il monito vale anzitutto per l'*Antico Testamento*. Giustamente qui l'Autore si sofferma a lungo, in senso demitizzatore. Importante però la sua insistenza, in positivo, sulla ricchezza del tema dell'alleanza, che d'altra parte è centrale. Alleanza è categoria generale, che esige amplificazioni e non riduzioni; le sue espressioni, infatti, sono molteplici. Ne vengono opportunamente enumerate *cinque*: quella della creazione; quella con Noè; quella con Abramo; quella del

Sinai; quella con David. E ce n'è un'altra «nuova in vista», sul futuro. Importantissima, comunque, la prima, che recupera l'universalità radicale e assoluta del disegno di Dio. In ogni caso, lo schema della successione e provvisorietà delle alleanze fornisce criteri per assumere testi e prospettive di apertura universale, già notati dai biblisti, ma a volte rimasti sommersi.

Vorrei indicare alcuni ampliamenti, che aiutano a centrare anche meglio il nostro problema.

Anzitutto, si può inserire la prospettiva di *lettura «tipologica»* dei personaggi e degli eventi della «preistoria» e della «storia» di Israele. In tal modo verrebbe valorizzato il capitale di riscoperte accumulato dal Daniélou (autore molto citato dal Bùhlmann). Attraverso tali specchi la Bibbia, in luce riflessa, permette di guardare al di fuori, sulla storia dei popoli in orizzonte universale.

La lettura «tipologica» va fatta con molta discrezione e sobrietà, se si vuole restare dentro l'alveo di un legittimo discorso biblico. Ma c'è anche qualche *capitolo particolare* che, dall'interno e non più solo di riflesso, potrebbe contribuire ad avvalorare la concezione del Bùhlmann circa il carattere «inclusivo» e non «esclusivo» della elezione, contro l'etnocentrismo. Ad esempio: il tema della cosiddetta «tavola dei popoli», come appare nei primi 11 capitoli del Genesi e in alcuni salmi, e che sembra rafforzare la prospettiva della centralità di Israele in rapporto agli altri popoli; il «mito» così ricco di senso della torre di Babele; il tema degli «Angeli delle nazioni» (in contrappunto con la «demonizzazione» dei nemici); la storia del profetismo come storia di grande varietà di voci profetiche, includente anche la «profezia straniera»; le piccole storie di ebrei in esilio o in diaspora (Tobia, Ester...) nel loro specifico tono di «esperienza ecumenica». Ma non si potrebbe, poi, non affrontare più direttamente e più analiticamente gli elementi del popolo coinvolto nella elezione (fino a che punto?): territorio, sangue e genealogia, lingua e cultura.³⁰

Ma soprattutto merita un discorso a parte il tema del

³⁰ Segnalo che su tale orizzonte biblico si è tenuto recentemente un importante seminario presso l'Istituto di scienze religiose di Bologna. Molte delle suggestioni da me riportate nella presente relazione provengono dagli incontri di quel seminario.

«messianismo». Il Bühlmann è giustamente preso dalla tesi di fondo che vuole dimostrare, e quindi limita la prospettiva al tema dell'elezione. Ma il messianismo introduce qualcosa di particolare. E tocca il problema delle varie forme con cui la coscienza di Israele è maturata o si è espressa circa il modo concreto di vivere la sua elezione per rapporto agli altri popoli. Come ha interpretato il tema del messia? come ha concepito la propria missione verso gli altri? Di solito si parla di tre messianismi, ciascuno dei quali privilegia l'una o l'altra delle tre principali istituzioni o esperienze di Israele: quello regale, quello profetico, quello sacerdotale, in particolare nel filone raro ma significativo del «servo di Dio». Quale il rapporto fra le tre forme? con interferenze? o con superamento progressivo? Quale ottica ne risulta per il giudizio sugli altri popoli?

Il *Nuovo Testamento* richiede più breve riflessione. Infatti, l'universalismo cristiano si accentua progressivamente. Tuttavia c'è da respingere, sulla scorta di quanto fa il Bühlmann, tutta una interpretazione riduttiva, che col pretesto di sottolineare l'universalismo del «nuovo popolo» ne fa risaltare solo la dimensione spiritualistica neutralizzando così la forza della incarnazione. Bühlmann reinterpreta coraggiosamente il rapporto tra Israele e Chiesa, tra legge e Vangelo, pur seguendo le piste tracciate da Paolo in Rm 9-11, per respingere ogni lettura antisemitica.

Anche a livello di Nuovo Testamento si possono indicare dei complementi. Il tema del «nuovo» popolo porta non solo a verificare meglio il rapporto con Israele, ma anche ad approfondire il discorso del «popolo *in* molti popoli e *da* molti popoli». In fondo è, questo, un tema caro ai Padri; il *tertium genus*, terza razza, sintesi di giudei e «gentili», ha qualche radice in Paolo. Per questo stesso motivo, il rapporto tra Chiesa e Israele deve fungere da specchio in cui leggere un modello di armonia universale, tra cristianesimo e tutti i popoli. Dentro questo orizzonte, allora, acquista peso importante l'esperienza (oggi riscoperta ma sempre da ristudiare) del primo cristianesimo che viveva la forma dei «giudeo-cristiani». ³¹ Solo dal confronto fra le due principali incarnazio-

³¹ Oggi disponiamo di un ragguaglio bibliografico quasi completo (oltre mille titoli!): E. MANNS, *Bibliographie du Judéo-Christianisme*, Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 13, Jerusalem 1979.

ni finora conosciute del cristianesimo, quella giudeo-cristiana e quella greco-romana-barbaro-cristiana, si possono trarre indicazioni meno improprie per il problema di altre incarnazioni future.

2.2. Momenti della storia della Chiesa

L'impresa, qui, ha del temerario. Bühlmann l'aggredisce con semplicità, da pioniere. Sa bene quanto la storiografia non ami, anzi diffidi, le generalizzazioni. Il teologo, allora, rischia di apparire un avvocato, che seleziona argomenti per la sua tesi. Ed in parte è così: Bühlmann raccoglie moltissimi dati; ma è chiaro che gli interessa dimostrare che sono finiti (o meglio... devono finire) gli orientamenti del passato: non più l'antisemitismo; non più la caccia all'eretico; non più la demonizzazione dei pagani; non più l'egemonismo della razza bianca; non più il fantasma dei nemici; al posto di tutto questo, dialogo e collaborazione (p.161).

Il tema «popoli», però sembra eclissarsi. Subentra un concetto più universale e generico: «gli altri»; in quanto «diversi», e perciò guardati come «nemici». La prospettiva è in primo piano religiosa, e in particolare ricondotta alla relazione con la Chiesa: di accoglimento o di ostilità.

Assistiamo, perciò, alla sfilata di quelle che l'autore, con disarmante sincerità, chiama «sei scorribande» (p. 157): gli ebrei; gli eretici; gli scismatici; i pagani; le altre razze; i comunisti. Come si vede, i vari soggetti non sono omogenei; si trovano in disinvolta promiscuità.

Importante, tuttavia, il filo conduttore che lega tutto: denuncia di una «storia nefasta», alla cui radice sta non una vera teologia dell'elezione, ma una ideologia dell'elezione (p. 158).

Le cose dette e vagliate sono moltissime e preziose. Ma è ovvio che è proprio in ciascuno dei capitoli appena enunciati che si desiderano puntuali arricchimenti e integrazioni. Soprattutto per rilevare la ricchezza degli elementi che concretizzano l'incarnazione dell'elezione, del senso dell'elezione, e con specifico riferimento al messianismo. E non solo in negativo per accrescere fattori di denuncia, ma anche in positivo per decifrare linee di proposta missionaria aperta. Giustamente più volte si segnala il modello di Francesco d'Assisi (pp. 100 e 126). Ma l'esemplificazione delle imprese

di incarnazione del cristianesimo nelle varie razze e culture potrebbe offrire molti altri elementi di riflessione.

Un tema, oggi, è diventato interessante: l'Europa in quanto crogiuolo di popoli diversi, la cui anima profonda e la cui radice sarebbero «cristiane»; e comprendente anche popoli orientali (mondo slavo) e non solo latini e germanici (contro il monopolio illegittimo di definizioni soltanto economico-politiche contingenti dell'Europa); ognuno dei quali, poi, a sua volta ha un suo ruolo e una sua vocazione.³²

Un tema particolare, però, oggi va affrontato in teologia, soprattutto a motivo di provocazioni venute dall'ecumenismo in rapporto al mondo delle chiese d'Oriente. Si tratta del sistema-problema dell'«autocefalia», che caratterizza il cristianesimo ortodosso.³³

L'Occidente è sempre sollecitato a discutere il cosiddetto «regime di cristianità», al quale spesso viene collegato il metodo «coloniale» di cui si è tinta l'opera missionaria di conversione dei popoli. Sarebbe passato dall'impero agli stati moderni; per cui, anche dopo la rottura dell'unità medievale, il criterio di rivendicazione di particolari identità ecclesiali (si pensi al «gallicanesimo» e a movimenti analoghi) rimarrebbe quello politico-feudale. In Oriente invece l'«autocefalia» sancisce da secoli il criterio «nazionalistico» (più radicale e meno politico) nella identificazione delle «chiese particolari»; con pregi e difetti, con valori e limiti, che oggi la teologia ortodossa è impegnata a discernere e a rimettere in questione.

Tali problemi meritano, oggi, approfondita analisi e discussione; sia per meglio valutare differenze e analogie tra chiese d'Oriente e chiese d'Occidente, nell'Europa; sia per qualificare più in profondità le radici di quel messianismo che sembra particolarmente fervido nei popoli slavi.

³² Sul tema dell'Europa, oltre al volume di CHIOCCHETTA, citato in nota 7, si possono consultare i numeri finora usciti della nuova rivista «Il nuovo areopago», specialmente il n. 3(7)1983 dedicato al tema: «Giovanni Paolo II e l'Europa».

³³ Cf. J. ZIZIULAS, voce *Ortodossia*, in «Enciclopedia del Novecento», vol. V, pp. 1-18; J. MEYENDORF, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione, o pretesto per il separatismo?*, in «Cristianesimo nella storia» 2(1981), pp. 295-310.

2.3. La coscienza messianica in altri popoli

Questo capitolo, nel Bühlmann, fruttifica un'immensa raccolta di dati che provengono dal fronte delle missioni, ma testimonia anche l'erudizione dell'autore in altri campi delle scienze antropologiche.

Resta dominante la prospettiva polemica, che riduce il problema alla questione se sia legittima la pretesa di un popolo (si chiami Israele o Chiesa, poco importa) di monopolizzare l'elezione divina. Prevale l'*an sit* e non il *quid sit*; si cerca di dimostrare che dappertutto c'è coscienza di elezione (e bisogna fare i conti con tale universalità); non si passa a decifrare più direttamente in che cosa consista tale coscienza. Ovviamente, la ricerca mira ad individuare se il riferimento a Dio entri più o meno esplicitamente nell'affermarsi di tale coscienza e quindi nell'identità di gruppo o di popolo.

In successione, si guarda alle popolazioni dell'Africa: pigmei; popoli pastori; contadini; cacciatori; poi a quelle dell'Asia: aborigeni; induismo; buddismo; islamismo; ed infine agli indiani d'America.

Si nota ancora che la preoccupazione missionaria introduce visuali di promiscuità; ora emergono popoli e popolazioni o gruppi; ora religioni.

Tuttavia, verso la fine della rassegna (specie nelle pagine 219-229 dedicate al tema «i popoli di Dio»), si apre un orizzonte di estremo interesse e suggestività, anche in funzione di ulteriori verifiche e complementi.

Viene, cioè, messo a fuoco il problema nodale dell'«*etnocentrismo*». Siamo di fronte al vero nucleo della questione. Il Bühlmann aiuta già a decifrarne la complessità, quando segnala le sue tre forme principali: *patriottismo*, *sciovinismo*, *xenofobia*. La prima è normalmente positiva; le altre due sono degenerazioni: lo sciovinismo include ammirazione cieca di sé, e disistima sistematica degli altri; la xenofobia dice odio patologico degli stranieri. Importa sottolineare che la religione può giocare un ruolo fondamentale in tutto questo. Riporto alcune affermazioni dell'autore, molto pertinenti e provocatorie. La religione «rappresenta il gradino supremo dell'autoidentità di un individuo e, di conseguenza, anche di un popolo. Ma ora la tragedia sta appunto qui: spesso, troppo spesso, quasi sempre, anziché unire i popoli sotto il Dio dei popoli, essa è stata abusata e posta al servizio di un'etnocen-

trismo esagerato» (p. 220). «Anche oggi la religione, e addirittura la confessione, rappresenta un elemento di identità nazionale di un popolo, per esempio l'Islam per il Pakistan, l'induismo per l'India, il buddhismo per la Thailandia, il cattolicesimo per la Polonia, il calvinismo per il Sudafrica» (p. 221).

L'autore apre altri capitoli, tutti da studiare: il tema dei «salvatori nazionali»; degli «eroi culturali»; dei «movimenti zeloti» (p. 223); potremmo aggiungere, delle «minoranze contestatrici o profetiche» dentro ogni popolo.

A livello di informazione, incontriamo provocazioni ad allargare la cerchia degli studi e degli interessi: si segnala il messianismo congolese, il movimento del profeta Kimbangu nello Zaire, quello dei Mau-Mau e di Kenyatta in Kenia (p. 223). Oggi la lista potrebbe allargarsi: i vescovi e i teologi dello Zaire affrontano il problema del messianismo di Mobutu!³⁴

Più vicini a noi, incontriamo temi come: il colonialismo portoghese di Salazar; il Gioberti del «primato degli italiani»; Mussolini e il fascismo; la Germania del nazismo di Hitler, ma prima anche quella di Guglielmo II; lo sciovinismo dei francesi, degli svizzeri; il nazionalismo polacco... (pp. 224-229).

Forse, affastellamento di realtà molto diverse tra loro; che richiamano però moltissime altre analoghe realtà per un vero completamento del ragguaglio sulle forme dell'etnocentrismo. Interessa, tuttavia, riportare la conclusione sintetica, ed icastica: «Finora ogni popolo credeva di essere *la* stella del cielo. È tempo di imparare ad ammirare tutte le stelle, quelle più luminose e quelle meno luminose, e di scoprire la gloria dell'unico universo» (p. 229).

³⁴ Cf. alcuni documenti dell'episcopato zairese, pubblicati anche in italiano in «Regno-Doc», 7(1975) e 17(1975), su *Cristianesimo e mobutismo* (pp. 418ss), e ivi, 17(1978), *Appello al risanamento della nazione* (pp. 419ss). Negli Atti (di prossima pubblicazione) del Congresso dell'Associazione Teologica Italiana su «L'ingresso della coscienza storica nella teologia trinitaria», comparirà uno studio di A. SCARIN, teologo che insegna nello Zaire, sulla teologia messianica del mobutismo.

2.4. Prospettive teologiche

Tirando le somme, si deve anzitutto riconoscere che possiamo solo iniziare il discorso. Bühlmann è convinto che ci troviamo davanti ad una svolta epocale, per cui si tratta «di celebrare con un “rito di transizione” anche l’odierna crisi ecclesiale» (p. 236).

Certamente si devono ripensare più in profondità alcune tesi della teologia cristiana: la possibilità di *rivelazione* e non solo di grazia al di fuori dell’area biblica, dentro le religioni non cristiane; la possibilità di *libri sacri*, a somiglianza dell’Antico Testamento, che portano a Cristo le varie culture e i vari popoli; la possibilità che nella *magia* e nelle *superstizioni* si nasconda la sete di incarnazione e di sacramentalità; che nello stesso *politeismo* si insinui il bisogno di itinerari, di gradi, ed anche di nomi diversi nell’approssimarsi a Dio; che il mistero di *Gesù Cristo* si possa e si debba porre dentro il contesto di altre, di tutte le altre attese e promesse di salvezza; che la crisi cui vengono sottoposte tutte le religioni, oggi, soprattutto ad opera della secolarizzazione, sia sostanzialmente benefica.

Il Bühlmann ne fa altrettanti capitoli. E con ciò dimostra che ormai su quelle frontiere la teologia non ha più dubbi, ci passa tranquillamente. Si rimane, però, ancora dentro la prospettiva missionaria di evangelizzazione: perché? dove? come evangelizzare? In specie, con la preoccupazione di fondo di non lasciarsi di nuovo catturare dall’ideologia dell’elezione, e cioè dalla mentalità esclusivistica ed etnocentrica.

Ma proprio a questo punto dovrebbe cominciare la teologia dei popoli messianici, maturando implicazioni contenute nelle premesse poste dal Bühlmann.

Vorremmo ora raccogliere intorno a *quattro punti* le questioni principali da affrontare in un’eventuale teologia dei popoli ad interesse allargato, orientata a cogliere gli elementi che costituiscono l’integralità e l’essenza dell’oggetto da studiare.

2.4.1. Anzitutto, e *in recto*, si tratta di comprendere più in profondità l'*originalità peculiare del messianismo biblico-cristiano*.

Non basta affermare l'universalità dell'elezione e del messianismo. Si deve cogliere l'*originalità concreta* di ciascuno; soprattutto se si vuole tener conto della singolarità irripetibile e trascendente che rivendica per sé il messianismo di Cristo.

Elenchiamo, allora, alcuni gruppi di domande e di questioni.

— *Primo*. Che significa «messia» per Israele prima, e per la Chiesa poi? In che tensione sta il messianismo di una «persona», dentro il popolo, col messianismo di tutto il «popolo»? Che cosa rifluisce da quello su questo, e viceversa? Che valore hanno le categorie di «vicarietà» e di «rappresentanza», nell'ottica dell'«uno per tutti e in tutti»? Inoltre, che novità esprime il passaggio al messianismo di un popolo dentro altri popoli? In questo caso, come funzionano le precedenti categorie della vicarietà, della rappresentanza, dell'uno per tutti e in tutti?

— *Secondo*. Come interpretare il rapporto, o intreccio, fra le nozioni e le realtà di: elezione, messianicità, profezia, apocalissi...? quale spazio si concede al significato dei movimenti «zeloti», o degli «intransigenti», e dei loro avver-sari?

— *Terzo*. Il capitolo della *Lumen Gentium* sul «popolo di Dio» insiste sul superamento dei fattori «carnali» e limitativi; solo nella novità dello Spirito si consegue la vera universalità. Con quali categorie? Bastano quelle di «sacerdozio», di «profetismo», di «regalità escatologica»? Come legare tra loro la dimensione di «trascendenza escatologica» e quella di «incarnazione storica»?

— *Quarto*. Il messia Cristo continua esclusivamente nel messianismo della Chiesa? non si può pensare a un prolungamento del messianismo di Israele?

— *Quinto*. Come rapportare il messianismo cristiano al messianismo religioso di altri popoli? ed anche al messianismo più generico che si esprime sotto forme anche non religiose? Come intendere la «non esclusione» e la «inclusione» per rapporto alle attese e alle speranze umane dei popoli?

2.4.2. *Il radicamento antropologico del messianismo* viene posto in primo piano, oggi, anche per la riflessione teologica.

Si tratta del rapporto tra messianismo e antropologia. Alcune questioni sono generali e di fondo: rapporto tra creazione e novità introdotta dalla rivelazione storica; nello specchio della Trinità; nelle conseguenti responsabilità della Chiesa... Ma qui si mettono in rilievo piuttosto i problemi più specifici. Schematizzando, proponiamo due fronti: quello del «dare» e quello del «ricevere».

— *Che cosa conferisce* all'identità di un popolo l'appello a Dio? e soprattutto in termini di futuro, di speranza messianica? Non basta il principio «speranza», senza riferimenti religiosi, a determinare capacità di progetto storico, di senso di responsabilità, di missione, di tensione a cambiare il mondo e non solo ad interpretarlo? Non basta il fattore «super-io», a mettere in moto il processo di sublimazione del provvisorio e del limitato? e quindi di ampliamento dell'amore, che dall'egoismo di gruppo, di tribù, sale verso un «noi» sempre più grande? Il «Dio con noi», che sta nel fondo dei nomi teoforici, delle consacrazioni di valore come terra, lingua, parentela, tradizione, cultura, patria..., e nelle varie teocrazie, non conduce ad un'affermazione più chiara di trascendenza dell'uomo e della sua funzione storica? e proprio attraverso la divinizzazione dei «compiti», per cui si diventa esecutori di piani divini o addirittura con-progettatori di storia con Dio?

— *Che cosa ne deriva*, per converso, alla fede religiosa da tale suo «investimento» nell'umano? Dio non diventa funzionale? I vari bisogni di auto-difesa e di auto-proposizione non fanno trapassare nella fede e in Dio stesso i processi di fanatismo, di opposizione al diverso e allo straniero, di lotta e di guerra?

Soprattutto, Dio non diventa una copertura ideologica, che si presenta a fare trasferire all'uomo gli attributi divini della insindacabilità, della superiorità e del dominio?

Perciò, in questo campo, quanto deve considerarsi legittimo il processo di secolarizzazione, l'ideale della laicità, anche dei popoli e non solo degli Stati, che demitizza, razionalizza, combatte indebite e facili sacralizzazioni?

— Ma non basta fermarsi a giudizi moralistici. Bisogna anche sviluppare il discorso sul *come* valorizzare in concreto il messianismo dei popoli. Si tratta, allora, di riflettere sul

bisogno di *celebrare eventi* fondatori ed originari, anche mitizzando memorie concrete, in successione diacronica, onde costruire profezia e progetto; qui si inserisce il tema delle feste, del calendario storico e non solo astronomico... Si tratta di riflettere sul bisogno di *celebrare eroi*, antenati, modelli prototipici, salvatori; anche per promuovere novità di esperienza nell'oggi e per il domani. Il discorso della liturgia, a questo punto, si amplifica; per assumere non solo il «popolo» in linea storica grande, ma anche il «popolare» minuto.

Si tratta, poi, di riflettere sul come fare spazio all'*emergenza del «nuovo»* dentro ogni popolo (anche dentro il «già nuovo popolo di Dio»!).

Quali i nuovi popoli? le nuove culture? le nuove lingue? Dove nascono? in ciò che oggi è oppresso, perdente, ignoto, pericoloso, minoranza? Il tema del messianismo impegna a prendere sul serio il problema delle situazioni di sofferenza e di perifericità: gli ultimi che potranno diventare i primi, i luoghi e i soggetti della speranza.

La scuola di Francoforte ha già messo in risalto il criterio del «negativo» nell'uomo e nella storia, prolungando il discorso del «servo sofferente». Si tratta di ridiscutere tali prospettive.

Non si potrà evitare, infine, il problema della possibilità di alternanza di protagonismo di popoli, nella storia e nella Chiesa (si pensi al papa polacco, e alla probabilità di papi di aree più lontane ancora). Né va trascurato il problema del ruolo anticipatore di quelle minoranze che in un oggi determinato appaiono o sono di fatto delle sette, delle proposte radicali, sia di fuga che di aggressione, per rapporto al presente, addirittura di tono apocalittico.

2.4.3. Quale riflesso sulla *concezione della Chiesa*?

La Chiesa è popolo messianico. Ma in concreto che cosa si vuol dire? Che cosa ne deriva ad essa, se si prende sul serio la valenza di «popoli messianici» nel suo seno? Articoliamo alcuni punti.

— La *Lumen Gentium*, al n. 9, predilige i fattori spirituali e perciò escatologici dell'identità del nuovo popolo. I fattori di *aggregazione* e di *appartenenza*, e perciò di *identificazione* devono restare astratti? o, invece, possono o devono ancora

incarnarsi dentro fattori storici, definibili in termini geografici, culturali, ossia anche sul piano dell'avere e possedere beni «propri» e dell'essere storicamente identificabili? ma allora come coniugare i due orizzonti?

— Va ripreso, allora, il problema dell'*autocefalia*, o del «nazionalismo» della Chiesa e della religione; sia sul versante dell'Oriente, che potrebbe qualificarsi nel criterio della «nazionalità»; sia sul versante dell'Occidente, già noto per l'assioma *cuius regio, eius et religio*.

— Più profondo è il discorso sul rapporto «cultura-fede», in termini di *identità culturale* e *identità ecclesiale*. Non solo nel fondo comune, che interessa il tema della tradizione e del nascere di spiritualità specifica in forza dell'impatto fede e cultura, da cui poi dipendono liturgia, costume e teologia specifiche; ma anche come problema di pluralità di culture, e quindi di possibilità di *culture privilegiate* e di alternanza in tali privilegi (sempre per rapporto alla veicolazione della fede e della ecclesialità). Come rapportare tale prospettiva con quella più classica, che articola la Chiesa sulla base di criteri geografici (predisponenti alla mentalità del possesso e della proprietà privata): parrocchia, diocesi, città, paese, conferenza nazionale, chiesa universale e particolare...? Sia nel decentramento, come anche nel concentramento? I fattori culturali, prendendo anche l'affettività, non fanno camminare piuttosto verso la setta? e allora, come può essere valorizzata la cattolicità?

— Come valutare l'emergere storico di *luoghi e di ruoli di preminenza e di precedenza*? Si pensi alle grandi sedi patriarcali, alla sede di Roma. Ma si deve porre a problema anche la provvisorietà di tali privilegi, l'insuccesso storico: il tema delle sedi «titolari» non nasconde qualcosa di inspiegabile? e se si affrontasse addirittura il problema del tramonto della chiesa del primo mondo (Europa, quindi Italia e Roma comprese)?

— Come interpretare l'*ecumenismo* in orizzonte storico vasto, in quanto processo di moto centripeto, di riconversione dell'uno all'altro, dopo secoli di processo opposto, centrifugo, di chiusura settaria nell'opposizione all'altro? Non sembra che, mentre oggi le chiese imprinono al cristianesimo uno stile di dialogo, in altre religioni (soprattutto nell'Islam) si attinga a modelli di aggressione coloniale? Che pensare di tutto questo?

— Ma soprattutto una questione va affrontata: il problema medievale della *commistione tra sacro e profano*, tra spirituale e temporale, non sembra ripresentarsi sotto altre vesti? Si dice: ieri, la via privilegiata della missione era quella del «potere»: si privilegiava chi, secondo la legge carnale, aveva diritto di decidere della vita spirituale di tutti coloro che entravano nell'ambito dei beni posseduti: i padri, i capi, i principi, gli imperatori. Oggi la strada è più lunga, più democratica; si vuol passare attraverso l'anima popolare, e tutto ciò che forma l'identità culturale-storica di una popolazione. Ma non si resta, così, ancora all'esterno della coscienza e della libertà? non sopravvivono rischi di circuizione, di aggressività e di violenza? non ritorna nascostamente il fattore «potere»?

— Finalmente una domanda più globale: quale configurazione deve darsi la Chiesa per rispondere all'esigenza di maturare nella storia l'identità concreta di un «soggetto umano» veramente «plenario»? La legge del dialogo impegna la Chiesa a farsi umile, e a riconoscersi «parte» e non il tutto, e perciò a servizio di *un soggetto più grande*: l'umanità, il genere umano, cioè la «famiglia dei popoli». Si parla di successivi tramonti nel campo dei soggetti preminenti e privilegiati: è finita l'era della soggettività feudale, finita anche quella della soggettività borghese, sta finendo quella della soggettività proletaria... La Chiesa è riuscita a incarnarsi nella prima, e poi abbastanza anche nella seconda; ma con quanti riflessi negativi! Ha perduto la corsa per rapporto al proletariato. Oggi dovrebbe fare attenzione al nuovo protagonismo emergente. Ma quale? anche se il processo conduce verso l'unità della famiglia di popoli, quali popoli o gruppi di popoli ne costituiscono il sentiero più decisivo? e come percorrerlo?

Ecco l'importanza della decifrazione dei «segni dei tempi».

2.4.4. Quale riflesso sul dinamismo tra *autorità e coscienza*, all'interno della Chiesa?

Interessa qui il problema della *leadership*, nell'ipotesi di sottolineatura di «messianismo» di popoli dentro la Chiesa, e di Chiesa autenticamente esprimibile come «popolo messianico».

Ovviamente, il modello di esercizio dell'autorità diventa in questo caso quello «carismatico». Ma sorgono problemi. Indichiamone alcuni.

— *Anzitutto*: l'autorità come «personificazione» del popolo. Si mettono in primo piano i problemi della identificazione col «capo»; e del modello di «capo» come colui che precede, nel senso di «cammina in avanti» e non spinge da dietro, come forza di attrazione e non di coercizione; e disegna insieme il passato e il futuro della storia del suo popolo. La personificazione può condurre alla gestione «personalizzata» delle funzioni: altra forma, anche se più nobile, di possesso e proprietà? Il consenso diventa assoluto, tende alla identità piena, senza riserve critiche? Come e dove situare il «giuridico», inteso come garanzia di tutela contro abusi, e di promozione della coscienza autonoma, nei membri e nei gruppi della base?

— Va estratto, perché importante e merita una riflessione a parte, il problema della *solidarietà e del consenso*, dentro la comunità e la Chiesa. Quanti e quali gli spazi per la verifica, per il controllo, anche per la critica e per il dissenso, o per lo meno per il pluralismo?

— Entra in causa anche la dimensione «conciliare» della Chiesa, ovviamente soprattutto attraverso la sua espressione nella *leadership*, ossia in ciò che si denomina *collegialità*. Come dovrebbe essere concepita tale collegialità, perché dia spazio alla carismaticità collettiva di popoli messianici, onde ricaricare sempre da capo la messianicità dell'intero «popolo di Dio»? Come favorire la circolazione ed osmosi di tali carismi di popoli ecclesiali? anche a livello di rotazioni e alternanze significative, nel «rappresentare», a livello universale tradizioni originali particolari? Papa e vescovi non potrebbero e dovrebbero esprimere anche l'ingresso, nel circuito generale, di valori maturati altrove, lontano, in periferia? Quale il volto di una Chiesa adeguata a tale dimensione?

— La *leadership* carismatica dovrebbe evidenziare forse anche il fattore monastico o religioso-escatologico espresso dagli ordini religiosi che sottolineano la *via dei consigli evangelici*. Che apporto può dare tutto questo alla riconsiderazione della stessa istituzione? L'autorità può derivare spazi di possibilità anche da concessioni generose fatta dalla coscienza di sudditi obbedienti, in vista di un «oltre i limiti»

della ragione, e in favore di un cammino più unitario e più spedito in avanti, e in stile messianico-escatologico? Quanto, allora, ascrivere alla rinuncia ascetica con tensione mistica, e quanto invece ascrivere alla logica dei diritti, limitati ma derivanti anche se solo implicitamente dall'istituzione divina, nel configurare l'autorità che si esercita di fatto nella Chiesa? Quali le analogie, anche nel senso della distanza, tra diritto umano e diritto ecclesiastico?

Tutto il precedente discorso ripropone il problema della *complicazione*, che può raggiungere confini di confusione, tra sacro e profano, legale e ascetico, ascetico e mistico, legge e libertà, istituzione e carisma. La Chiesa deve preferire vie facilitanti e di semplificazioni riduttive, onde fuggire i rischi della complicazione, o quelle ardue che accettano la complessità?

II

NOTE SUL MESSIANISMO EBRAICO POSTBIBLICO

PIERO STEFANI

Premessa

La mancanza di una rigida dogmatica e l'interesse incentrato sulla dimensione pratica dell'agire rappresentano due dei tratti più evidenti della tradizione ebraica, anzi sono due volti di un'unica fondamentale dimensione. Considerando l'assenza di una rigida delimitazione relativa a quanto si deve credere (ortodossia) e la presenza di una normativa relativa a quanto si deve compiere (ortoprassi), non sarà sorprendente constatare quanto numerose e varie siano le posizioni relative all'attesa messianica. Come nell'Antico Testamento appaiono a ugual titolo come rivelazione le benedizioni e le maledizioni, l'elogio d'Israele e i suoi profetici rimproveri, il possesso della terra e l'esilio, così i vari, persino contrastanti aspetti assunti dalla speranza messianica fanno tutti parte della storia d'Israele postbiblico (termine da intendersi esclusivamente in senso cronologico); sono tutte espressioni del popolo primogenito (cf. Es 4,22). Qui se ne individueranno solo alcuni tratti, tenendo d'occhio non tanto i movimenti messianici (che pure hanno una loro fondamentale importanza) quanto le discussioni relative all'idea messianica.

1. Speranza e sofferenza

Il popolo d'Israele (o piuttosto il Dio d'Israele insieme al suo popolo) è il luogo d'origine della speranza. «Israele era ed è il *popolo della speranza*. Per mezzo d'Israele il senso della speranza è entrato nel mondo delle eterne ripetizioni... Il

giudaismo va considerato come la prima e originaria religione escatologica» (J. Moltmann).¹ Nella natura della speranza è insita un'irriducibile ambivalenza: da un lato essa dischiude una porta aperta sul futuro, ma dall'altro rende più acuta «la sofferenza per l'ingiustizia presente nel mondo, più lacerante il dolore per la condotta disumana ed empia degli uomini» (J. Moltmann).² Il popolo della speranza è il popolo della sofferenza non perché il soffrire rappresenti di per sé una prova della sua unicità ed elezione, ma perché, in virtù di queste ultime, si è posto di fronte al soffrire in modo specialissimo non attribuendogli la veste di ineludibile, fatale necessità (in questa luce andrebbe ripensato il nesso, tante volte frainteso, tra peccato e sofferenza). È la promessa che induce a *interpretare* il dolore, a non consegnarlo alla pura ininterpretabile fatalità. Ed è questo il senso del tumultuoso accavallarsi di interpretazioni sul significato del soffrire che si trovano nei testi classici, in cui si oscilla tra le opposte polarità di intenderlo come espiazione o come scandalo (cf. *T.B. Berakhot*, 5a-b). Tutti questi tentativi sono segni di speranza, sono aperture sul possibile (interpretare significa sempre porre in atto una possibilità), trovando nel soffrire un nocciolo duro, ma proprio per questo bisognoso di squarciarsi (o di venir squarciato). Fin d'ora val la pena di tener presente che significativamente l'immagine impiegata dalla tradizione rabbinica (e non solo da essa) per indicare il passaggio dalla nostra epoca all'età messianica è, quasi sempre, l'immagine della rottura per eccellenza (quella in cui ciò che è dentro erompe come se venisse dal di fuori): «le doglie del parto».

La speranza messianica innerva le interpretazioni del dolore date dalla tradizione, in quanto a nessuna di esse può venir attribuito un carattere di rassicificante ricapitolazione (e ciò fin dall'epoca biblica; si provi ad esempio a leggere in successione i salmi 22;44;51). Il soffrire è come l'esilio: una ferita aperta. In questo senso può anche leggersi l'osservazione di Gershom Scholem (compiuta in verità in un diverso contesto) secondo cui la tensione messianica non rivela solo la grande vitalità del popolo d'Israele, ma anche evidenza,

¹ P. LAPIDE-J. MOLTMAN, *Israele e Chiesa: camminare insieme?*, trad. it., Brescia 1982, p. 34.

² *Ibid.*

specie nelle sue manifestazioni estreme, «la profonda, pericolosa e distruttiva dialettica» inerente all'idea messianica «che ha fatto pagare al popolo un prezzo molto alto».³

La speranza messianica è lo specchio contro cui si stagliano le fratture del mondo: ecco una delle stimmate infisse nella carne d'Israele che giunge fino ai «profeti laici» dei nostri giorni, fino a Benjamin e ad Adorno secondo cui «la conoscenza non ha altra luce se non quella che emana dalla redenzione del mondo. Si tratta di stabilire una prospettiva in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe nella luce messianica».⁴

2. Una redenzione sulla scena della storia

La tensione speranza-sofferenza diviene significativa solo se, abbandonato ogni punto di riferimento personale e interiore, viene proiettata sullo sfondo della vita dell'intero popolo. Tutto quanto attiene all'epoca messianica ha in Israele una dimensione collettiva: «Il giudaismo in tutte le sue forme e manifestazioni ha sempre affermato un concetto di redenzione come evento che ha luogo pubblicamente sulla scena della storia e all'interno della comunità, un avvenimento che ha luogo nel mondo visibile e che non può essere concepito separato da questo mondo».⁵ In tutta la lunga, frastagliatissima storia dell'idea messianica in Israele non si è mai accantonata la richiesta di vederne la realizzazione in una dimensione pubblica. Proclamare come segno efficace della redenzione la comparsa di evidenti mutamenti sulla scena della storia, in quanto basta guardare fuori dalla finestra e non vedere i segni del rinnovamento per smentire l'annuncio della venuta del messia,⁶ sposta nel «non ancora» l'età messianica, confuta ogni tentativo di adattare ai laceri panni della nostra storia la veste regale dello *shalom* messianico, e ribadisce la necessità di prendere il popolo tutto (non l'interiorità personale) come termine di riferimento della redenzione.

³ G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton 1975, p. XII.

⁴ T.W. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. it., Torino 1954, p. 235.

⁵ G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, p.l.

⁶ Cf. M. BUBER, *Racconti dei chassidim*, trad. it., Milano 1979, p. 223.

3. Speranza e memoria

Intrinsecamente legato alla accennata necessità di non separare la prospettiva messianica dall'esistenza collettiva del popolo, è il ruolo fondamentale svolto, in relazione alla stessa redenzione, dalla memoria. Se Israele è popolo della speranza esso è, a pari titolo, popolo della memoria. Il nesso tra queste due dimensioni è perfettamente colto dalla frase del Baal Shem Tov (il fondatore del moderno chassidismo) secondo cui «la memoria è la porta della *geullah* (redenzione)». La speranza nasce dalla memoria; solo ricordando non si spezza il filo della memoria.⁷ Speranza in ebraico si dice *tiqwah*, termine derivato (quasi certamente) da *qaw*, corda (cf. Gb 7,26).

Il ruolo decisivo svolto dalla memoria è particolarmente presente nel riconoscimento tradizionale di essere costituiti come popolo in virtù dell'antica azione di Dio che ha liberato i padri dalla terra d'Egitto, e dal ricordo che di quella liberazione è stato trasmesso di generazione in generazione. Il Dio d'Israele non è tanto il creatore del mondo, quanto Colui che ha tratto il proprio popolo dalla schiavitù,⁸ ed è proprio quest'atto originario a costituirlo per sempre come liberatore. L'esodo dall'Egitto può diventare momento di autoidentificazione e di speranza solo perché se ne conserva il ricordo: «quel giorno sarà per voi un memoriale (*zikkaròn*)» (Es 12,4). La memoria si trasforma così in festa e la festa in segno di identificazione («In ogni generazione ognuno deve considerare se stesso come se fosse personalmente uscito dall'Egitto», *Haggadah di pasqua*). Non è un caso che nell'Antico e ancor più nel Nuovo Testamento il «dito di Dio» si manifesti espandendo dall'interno una festa (pasqua e pentecoste, ma anche la festa della capanne, dilatata dal libro di Zaccaria - 14,16-21 - ad ampiezze escatologiche). Una religione che si fonda sul Dio che ha tratto il proprio popolo dall'Egitto non ha bisogno di negare il passato per affermare l'avvenire, anzi per lei vale esattamente il contrario. Essa non viene racchiusa

⁷ «Il popolo biblico può essere "il popolo della memoria" non solamente perché Dio è alla sua origine, ma anche perché egli rimugina senza posa il passato per meglio affrontare l'avvenire»: X. LÉON-DUFOUR, *Faites cela en mémoire de moi*, in «Études» 354/6 (1981), p. 835.

⁸ Cf. JEHUDAH HA-LEVI, *Il re dei Khàzari*, trad. it., Torino 1960, p. 31.

nella frase di Ernst Bloch secondo cui «religione è re-ligio, legame all'indietro con il mitico Dio delle origini, della creazione del mondo; perciò l'esodo, la compresa professione dell'«Io sarò quel che sarò», del cristianesimo, del figlio dell'uomo e dell'eschaton non è più religione».⁹ Se l'esodo non è religione, il ricordo dell'esodo è certo religione, ma religione aperta al futuro.

La cena pasquale ebraica (*seder*) è stata per secoli nel contempo uno dei momenti più intensi di autoidentificazione ebraica e tenace custode della speranza, così come espressa nel celebre augurio: *le-shanah ha-ba'h bi-Jirushalaim* (l'anno prossimo a Gerusalemme). Analogamente nella cerimonia liturgica che segna l'entrata di un nuovo ebreo nel patto, la circoncisione, viene lasciata una sedia vuota per Elia (l'immediato annunciatore dei tempi messianici); infatti ogni nuovo membro della comunità è potenzialmente un messia; anche la circoncisione è una memoria che porta alla speranza. La dimensione liturgica, pur non rappresentando in nessun caso una salvezza piena (non foss'altro perché priva di quella componente «distruttiva» insita in ogni salvezza reale, e che si dispiegò nel reale esodo dall'Egitto), viene aperta, proprio in virtù di memoria, verso tempi qualitativamente diversi. Ciò vale anche per l'eucaristia cristiana (cf. 1Cor 11,26). Se il *seder* è rimasto nei secoli più fedele a questa dimensione (per tanto tempo trascurata dalla tradizione cristiana), ciò è dovuto sia alla maggior forza di identificazione da parte di ogni singolo ebreo con l'intera vicenda del proprio popolo, sia al continuo confronto con la dispersione esilica in cui si vive.

Fuori da ogni ambito liturgico anche questa prospettiva di ricordo congiunto a un'apertura verso il futuro, si trova «miracolosamente» mantenuta in pensatori ebrei contemporanei: «È noto che agli ebrei era vietato di investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diviene per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il messia».¹⁰

⁹ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it., Milano 1971, p. 24.

¹⁰ W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», n. 18, in *Angelus novus*, trad. it., Torino 1962, p. 82.

4. Messianismo e Torah

Se è vero che Israele si considera costituito come popolo in virtù dell'esodo dall'Egitto, è altrettanto vero che Israele è costituito come popolo anche dall'accettazione della Torah (cf. Dt 27,9). Ed è proprio questo profondo legame tra popolo e Torah a rendere inevitabile il confronto tra Torah e messianismo. È questo un punto tra i più frastagliati e multiformi, ma anche uno dei più continui in tutta la storia d'Israele postbiblico.

«Per il fedele ebreo tra l'antico esodo dall'Egitto e la futura redenzione si erge il monte Sinai sul quale è stata data la Torah, la guida che traccia ed appiana il pellegrinaggio che si concluderà negli ultimi tempi».¹¹ La pratica della Torah da parte di Israele, nazione santa e popolo sacerdotale (cf. Es 19,6), è la via verso la redenzione, la storia della lenta e progressiva santificazione della terra. Formulata in questi termini la posizione fu tipica del fiducioso ebraismo del secolo scorso che aveva i ghetti già alle proprie spalle e non aveva neppure il sospetto della possibilità di nuove e più terribili forme di antisemitismo. Tuttavia, sia pur espresse con diversissimo linguaggio, posizioni per certi aspetti analoghe si possono trovare addirittura all'interno di uno dei più abissali sistemi cabbalistici, quello di Jizchaq Luria (1534-72).

a) Alcuni aspetti del pensiero cabbalistico

La qabalah rappresenta uno dei filoni principali della mistica ebraica e come ogni corrente mistica si sviluppa quando l'originaria voce della rivelazione è ormai cessata e ci si trova in una situazione in cui si sperimenta l'esistenza di un abisso posto tra Dio e il mondo. Il mistico vuole superare quest'abisso solo perché prioritariamente ne percepisce l'esistenza. Bisogna quindi conseguire una paradossale unione attraverso la frattura. Infatti per il mistico che sperimenta Dio (*cognitio Dei experimentalis*) la percezione dell'esistenza di un abisso tra Dio e il mondo coincide, in un certo senso, con la percezione di un abisso *in* Dio.

Uno dei segreti della sorprendente popolarità di una

¹¹ P. LAPIDE-J. MOLTSMANN, *Israele e Chiesa*, cit., p. 64.

forma di pensiero tanto ardua come la qabbalah ebraica, si trova proprio nella sua capacità di dare un fondamento teocentrico a un'esperienza di frattura e di abisso vissuta direttamente, e per lunghissimi secoli, dall'intero popolo ebraico: l'esilio. La grande forza della qabbalah tutta — e sommamente di quella di Luria — è di essere riuscita a parlare di un esilio che ha Dio come soggetto,¹² ribadendo così il legame indissolubile che intercorre tra il Dio unico e il suo antico popolo. «Qualcosa che appartiene a Dio — la Shekhinàh — è esiliata da Dio stesso».¹³

La straordinaria diffusione in Israele della qabbalah non si spiega però senza tener conto, accanto all'esilio, anche della via del ritorno, della reintegrazione definitiva di tutte le cose (*tiqqun*). In essa si esprime una fortissima tensione messianica (tanto spesso assente in correnti mistiche non ebraiche), ma anche la centralità della pratica dei precetti (*mišwot*). Nell'orizzonte cabbalistico ogni azione religiosa tende ad unificare «Dio e la sua Shekhinàh».¹⁴ In particolare nel sistema di Luria, in cui all'origine dell'universo vi è un atto di autolimitazione (di esilio) di Dio (detto *šimšum*), la via del ritorno all'unità è segnata dalla pratica delle *mišwot*. «Da questo punto di vista si può allora capire come il messia per questo mito cabbalistico abbia soltanto la funzione di simbolo, di garanzia della completa liberazione messianica di tutte le cose dal loro esilio. Poiché non è l'azione del messia... ciò che determina la redenzione, ma l'azione mia e tua. La storia dell'umanità nel suo esilio è dunque concepita come un costante progresso, nonostante tutte le sue ricadute, verso la fine messianica. Qui la rendenzione non interviene più come catastrofe in cui la storia stessa scompare e trova la sua fine, ma come logica conseguenza di un processo di cui siamo tutti partecipi».¹⁵

¹² Cf. G. SCHOLEM, *La qabbalah e il suo simbolismo*, trad. it., Torino 1980, pp. 4-5; 114; 137; 140; 188-90.

¹³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 140; cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Ševi*, cit., pp. 40-46.

b) Continuità o frattura?

La posizione che attribuisce all'osservanza delle *mišwot* la funzione di crescente santificazione della storia non può porre nessun tipo di frattura tra la nostra epoca e l'età messianica, essendo quella la progressiva preparazione di questa. Di contro, secondo altri aspetti della tradizione, la storia poteva repentinamente volgere verso brusche fasi di decadenza (cf. *T.B. Sotah*, 48a ss); inoltre le formulazioni sull'avvento dell'età messianica, così come si trovano espresse nei Midraschim e nel Talmùd (cf. in particolare *T.B. Sanhedrin*, 97a ss), sono tutte poste all'insegna della violenta frattura. «Non c'è continuità tra l'era presente e quella messianica; quest'ultima non è frutto di precedenti sviluppi, né di tutta una graduale evoluzione. Lungi dall'essere il risultato di un graduale processo storico, la redenzione sorge dalle rovine della storia il cui collasso coincide con le "doglie del parto" dell'età messianica».¹⁶ La necessità di una rottura, di una catastrofe è il segno di uno strappo più decisivo e finale dell'esodo dall'Egitto (cf. Ger 23,7-8) che pure comportò l'annegamento dell'esercito di faraone. Né è difficile notare come, rispetto alla presenza o meno di questa frattura, un ruolo fondamentale sia assunta dalla concezione che si ha a proposito dell'osservanza delle *mišwot*.

c) Ambiti distinti

Chi sostiene che tra l'osservanza delle *mišwot* e la redenzione non intercorre alcun legame diretto attribuisce alla prima e non alla seconda la dimensione qualificante dell'essere ebreo. È l'opinione che in sostanza fu di Maimonide e che ha trovato ai nostri giorni un efficacissimo (quanto estremistico) sostenitore di J. Leibowitz. «La fede ebraica... è la coscienza del dovere dell'uomo ebreo nei confronti del suo Dio, e non una determinata idea... su quanto Iddio benedetto fece, fa o farà all'uomo... Anche per quanto concerne il popolo d'Israele nel suo complesso la fede, per l'ebraismo della Torah e delle *mišwot*, significa vedere in Israele il popolo di Dio per il dovere di prestare culto a Dio, e non per

¹⁶ G. SCHOLEM, *Sabbatai Ševi*, cit., p. 9.

l'attesa che Dio serva il suo popolo... Ne consegue che la "redenzione" non è tema centrale dell'ebraismo». ¹⁷ In questa opzione siamo di fronte a una completa distinzione di ambiti; la redenzione non è il cuore della religione. La venuta del messia o la risurrezione dei morti (che pure costituiscono rispettivamente il penultimo e l'ultimo dei 13 articoli di fede di Maimonide) sono un «sovrappiù»; infatti si può essere pienamente ebrei anche ora e anche in una vita destinata a conchiudersi definitivamente nella tomba. ¹⁸

d) La terra d'Israele e l'osservanza dei precetti

Se si tiene presente la dimensione per tanto tempo familiare a Israele, l'*esilio* (un esilio che dopo il 70 si presenta anche come un esilio dal sacro, essendo ormai distrutto l'unico luogo di culto), si può constatare come anche al più pio degli ebrei è ormai oggettivamente impossibile l'osservanza integrale di tutte le 613 *mišvot* bibliche. Come osservare quelle legate alla terra d'Israele, siano esse agricole o sacrificali? D'altronde nessuna di queste prescrizioni è dichiarata decaduta. Se si sfoglia *Il libro dei precetti* di Maimonide ¹⁹ si vedono susseguirsi, senza alcuna distinzione, precetti praticabili e precetti ormai impraticabili. La massima talmudica secondo cui chi soggiorna in terra d'Israele è come se avesse realizzato l'intera Torah sta a indicare anche che è solo in terra d'Israele che la Torah può venir realizzata nella sua interezza (ben diversa la lettura di questo passo datane da un certo sionismo per cui il ritornare ad abitare in terra d'Israele dispensa da tanti precetti che nell'esilio avevano la funzione di autoidentificazione ebraica). ²⁰ Ecco allora che il ritorno messianico ad Israele fu a volte visto come preconditione indispensabile per poter osservare l'intera Torah. Lo stesso Scholem, pur così propenso ad attribuire all'*halakhàh* (la tradizionale codificazione della norma) il ruolo di polarità

¹⁷ J. LEIBOWITZ, *Ebraismo, popolo ebraico e stato d'Israele*, trad. it. Roma 1980, pp. 136-7.

¹⁸ Questa prospettiva della possibilità di conciliare l'ebraismo con una concezione che non crede a nessun tipo di sopravvivenza *post mortem*, è stata ripresa ai nostri giorni anche da A. NEHER, cf. *Esilio della parola*; trad. it., Casale Monferrato 1983, pp. 239-41.

¹⁹ M. MAIMONIDE, *Il libro dei precetti*, Roma 1980.

²⁰ Cf. A. CHOURAQUI, *Ritorno alle radici*, trad. it., Milano 1983, p. 55.

conservatrice volta a mantenere l'unità del popolo, riconosce che l'espressione «*halakhàh* dell'epoca messianica» indicava il desiderio di completare e perfezionare la tradizionale legge religiosa estendendola a quelle sfere che le erano precluse nell'esilio.²¹ Però proprio questa stessa necessità di affidare ai tempi messianici il completamento dell'interpretazione e dell'esecuzione della Torah stringe tra loro (e neppure sempre in modo indolore) i due termini. Perciò può ben essere vero che la più famosa e influente tra tutte le codificazioni halakiche ebraiche, lo *Shulchan 'Arukh* di Joseph Qaro (sec. XVI), sia stata mossa da «segreti motivi escatologici».²²

e) Immutabilità o trasformabilità della Torah?

L'affermazione della permanenza e immutabilità della Torah (nono articolo di fede di Maimonide) si confronta inevitabilmente con il fatto che la Torah si occupa di regolamentare anche tutto quanto nel mondo vi è di imperfetto: colpa, legislazione penale, impurità, lebbra, morte e così via. L'immutabile e il perfetto (la Torah è più antica della stessa creazione, cf. *Gen. Rabbah* e Pr 1,1) pare legarsi all'imperfetto. E allora è lecito chiedersi quali rapporti possono intercorrere tra l'età messianica e questa immutabilità.

Prima di indicare le possibili risposte a questa domanda è però indispensabile chiarire che l'età messianica (qualunque sia l'ampiezza di trasformazione che in essa avviene) va tenuta distinta dal «mondo avvenire». «Tutti i profeti hanno vaticinato per i tempi messianici, ma in quanto al mondo avvenire: "Occhio mai non vide, o Dio, all'infuori di te" cf. Is 63,8-9» (*T.B. Berakhot*, 34b).²³ L'avvento dell'età messianica non coincide con premi o castighi eterni, comporta invece trasformazioni più o meno grandi che avvengono tutte *nella* storia.

²¹ Cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Ševi*, cit., p. 10.

²² Cf. *Ibid.*, p. 19.

²³ Cf. in proposito le classiche pagine di SA'ADJAH GAON nel suo *Libro delle credenze e delle opinioni* (trad. ing. *The Book of Beliefs and Opinions*, a cura di S. Rosenblatt, Yale University Press 1948, rist. 1958) che dedica alla «Redenzione» e al «Mondo avvenire» due distinti trattati, rispettivamente l'ottavo e il nono. Cf. anche J. KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, trad. ing., New York 1956, pp. 16ss; e E. LÉVINAS, «Textes Messianiques», in *Difficile Liberté*, Paris 1963, pp. 85ss.

Ciò premesso, si può riprendere la domanda prima formulata. Un primo tipo di risposta si può trovare in chi limita le modificazioni apportate dall'età messianica al ritorno alla terra d'Israele e alla riedificazione del tempio, cioè alle condizioni che rendono possibile l'integrale applicazione della Torah. È ancora una volta la via di Maimonide che nel XIV libro del suo grande codice *Mishneh Torah* afferma che il messia non compirà miracoli, né risusciterà i morti, né ci saranno modificazioni nell'ordine naturale (il c. 11 di Isaia è da intendersi allegoricamente), ma saranno solo ripristinate le condizioni che consentono l'integrale osservanza della Torah. Questa posizione ha dalla sua noti passi talmudici come quello che riporta l'opinione di Shemuel, secondo cui «tra questo mondo e i giorni del messia non c'è che la differenza dell'asservimento ai regni» (*T.B. Berakhot* 34b; *T.B. Shabbat*, 63a; 151b; *T.B. Pesachim*, 68a; *T.B. Sanhedrin*, 91b; 99a). I saggi e i profeti hanno bramato l'età messianica — prosegue Maimonide — solo per potersi dedicare alla Torah e alla sapienza divina, perché allora saranno rivelate anche le cose ora nascoste. Proprio quest'ultima affermazione mostra però come neppure in Maimonide è del tutto scomparsa (per usare un'espressione di Scholem) la componente «utopistica» del messianismo (anche se in lui è stata completamente accantonata quella catastrofica).

Esattamente sull'altro versante si trova la posizione sostenitrice di una trasformazione messianica della Torah, o meglio di una modifica messianica della sua applicazione e interpretazione. Essa compare varie volte, specie in ambiti cabbalistici, trovando una sua estrema espressione nel *Ra'ja Mehemna* («Il pastore fedele», interpretazione cabbalistica dei precetti della Torah che fa parte dello *Zohar*, anche se se ne distacca per stile e contenuto).²⁴ La Torah, secondo questo testo cabbalistico, si manifesta sotto due aspetti: come «albero della vita» e come «albero della conoscenza del bene e del male». Quest'ultimo è proprio del periodo dell'esilio. Come l'albero della conoscenza comprendeva bene e male, così la Torah che deriva da esso comprende permessi e proibizioni, puro e impuro. Al contrario nell'età della

²⁴ Cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. Milano 1965, c. V (rist. Genova 1986).

redenzione la Torah si manifesterà sotto l'aspetto dell'«albero della vita» e tutte le precedenti distinzioni saranno destinate a cadere.²⁵ Del resto anche nel *Midrash ai salmi* (146,7) già si diceva: «Egli permetterà quanto ha proibito».²⁶

Avvenimenti clamorosi e laceranti (quali l'espulsione degli ebrei dalla Spagna e la diaspora marrana) e l'elaborazione del sistema cabbalistico di Luria (che divenne una specie di *koiné* dell'ebraismo del XVII sec.)²⁷ fornirono lo sfondo da cui sorse il movimento sabbatiano il quale, portando alle estreme conseguenze la prospettiva prima accennata, considererà la violazione della Torah (violazione esplicitasi innanzitutto attraverso la proclamazione dell'impronunciabile nome del Signore-Jhwh) segno dell'inizio dei tempi messianici. La vicenda, soprattutto attraverso l'opera di Natan di Gaza (che per Sabbatai fu nel contempo sia una specie di Giovanni Battista che di Paolo, cioè dapprima annunciatore e in seguito predicatore e «teologo»),²⁸ portò verso esiti sempre più sconcertanti fino a giungere all'apostasia di Sabbatai (che si convertì all'Islam) e al sorgere di una setta che continuava ad aver fede in un messia apostata. Tuttavia anche in questa prospettiva estrema non mancano due delle componenti portanti della tradizione d'Israele (qui pur così violentemente scossa e lacerata): il carattere pratico (l'antinomismo si colloca per definizione all'interno della dimensione dell'atto) e l'attenzione alle vicende storiche del popolo (senza il fenomeno marrano non ci sarebbe stato il movimento sabbatiano).²⁹

5. «Fuori di lui non c'è salvatore» (Is 43,11)

La possibilità di un messia che fallisce può venir meglio compresa se la si proietta sullo sfondo della costante convinzione ebraica che l'unico a cui si può applicare appieno il

²⁵ Cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, cit., pp. 11-12.

²⁶ Antico modello della ben più radicale — perché rivolta al già — benedizione sabbatiana: *Benedetto colui che permette ciò che è proibito*; *ibid.*, p. 122.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 7.

²⁸ Cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., p. 400.

²⁹ Così si esprime uno dei più potenti pensatori sabbatiani, Avraham Cardozo: «È prescritto che il re messia indossi i panni di un marrano»; G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, cit., p. 95.

termine di salvatore sia Dio stesso. Nella rievocazione della liberazione dall'Egitto contenuta nell'*Haggadàh di pasqua*, neppure una sola volta compare il nome di Mosè; non fu lui il vero liberatore del popolo, infatti «il Signore ci fece uscire dall'Egitto (Dt 26,8): non per mezzo di un angelo, né di un serafino, né di un inviato, bensì il Santo, egli sia benedetto, nella sua gloria da se stesso (cf. Is 63,8)» (*Haggadàh di pasqua*).³⁰

Se Dio è il protagonista delle passate liberazioni, a maggior ragione (l'argomento *a minori ad maius* è tipico del procedere rabbinico) lo sarà della redenzione messianica. In questa prospettiva la stessa affermazione, apparentemente scandalosa di R. Hillel il giovane, secondo cui Israele non avrà più messia perché lo ebbe già all'epoca di Ezechia (*T.B. Sanhedrin*, 98b), è da intendersi nel senso che «se per Israele il messia è già venuto è perché Israele attende la liberazione da Dio stesso». ³¹ E nel *Midrash ai salmi* (36,6) R. Jochanan (palestinese del III sec. d.C.), dopo aver enumerato tutte le liberazioni storiche di cui fu protagonista Israele e aver constatato che, dopo ognuna di esse, seguì un altro esilio, fa dire ai figli d'Israele: «Adesso siamo stanchi di essere fatti schiavi e redenti e poi tornare di nuovo a essere fatti schiavi! Ora non vogliamo più che risplenda per noi carne e sangue, ma che per noi risplenda il Santo, benedetto egli sia».

Nel giudaismo il discorso sul messia rimane più «funzionale» che «personale»; infatti in riferimento all'età messianica il «che cosa» è termine di riferimento più profondo e decisivo del «chi». «Ogni giorno tutti gli ebrei credenti pregano *perché* il messia venga, ma nessuno ha ancora pregato *il* messia». ³² E ciò non solo a motivo del «non ancora», perpetuamente ribadito dall'esistenza stessa d'Israele, ma anche perché l'età messianica trova una delle sue più pregnanti rappresentazioni nell'universale riconoscimento di un monoteismo assolutamente perfetto: «E in quel giorno il Signore sarà uno e uno

³⁰ Significativamente il libro dell'*Esodo* attribuisce il merito dell'uscita dell'Egitto all'uomo Mosè proprio nel momento in cui il popolo cede alla tentazione idolatrata di erigersi il vitello d'oro (cf. Es 32,1.).

³¹ E. LÉVINAS, cit., p. 113; cf. E.E. URBACH, *The Sages their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, p. 690.

³² P. LAPIDE-J. MOLTSMANN, *Monoteismo ebraico e dottrina trinitaria cristiana*, trad. it., Brescia 1980, p. 63.

sarà il suo nome» (Zc 14,9). «“La mia anima ha sete del Dio vivente” (Sal 42,2), cioè per il tempo, dice Israele, in cui tu restaurerai completamente la pienezza della tua divinità attraverso il mondo, diventando così il re di tutta la terra» (*Pesiqta Rabbati*, 1b).

6. Messianismo e penitenza

Se Dio è il protagonista principale, per certi versi unico, della redenzione (il Midrash giunge a dire che Dio ha redento se stesso, cf. *Sifrè Numeri*, par. 84, f. 22b), qual è il ruolo riservato all'uomo? Qui non si vuole riproporre una discussione sulle opere e sulla loro presunta capacità di far sopraggiungere la salvezza, bensì si vuole indicare un altro nesso (fondamentale anche per la predicazione di Giovanni Battista e di Gesù), quello tra penitenza ed età messianica. Il luogo classico della discussione sul ruolo riservato alla penitenza (in ebraico postbiblico *teshuvàh*, lett. «ritorno») si trova in *T.B. Sanhedrin* 97b: «Rav disse: Tutte le date predestinate [per la redenzione] sono trascorse, e la cosa ora dipende solo dalla penitenza e dalle buone opere. Ma Shemuel affermò: È sufficiente per chi è in lutto osservare il proprio periodo di lutto [le sofferenze d'Israele nell'esilio sono in se stesse garanzia per la redenzione]. Questo argomento è discusso dai tannaim [dottori che contribuirono alla stesura della *Mishnah*]: R. Eliezer disse: Se Israele si pente essi saranno redenti, altrimenti essi non saranno redenti. R. Joshua gli disse: Se essi non si pentono non saranno redenti; ma il Santo, benedetto Egli sia, porrà su di essi un re i cui decreti saranno tanto crudeli quanto quelli di Haman a motivo del quale Israele sarà indotto al pentimento e così egli li ricondurrà sul retto cammino». R. Eliezer fa dipendere la redenzione dalla penitenza; la redenzione quindi non è un atto escatologico dotato di esistenza indipendente e non ha termine fisso. Anche R. Joshua non stacca il nesso tra penitenza e redenzione, soltanto che incorpora anche quest'ultima nello stesso atto escatologico.³³ Si potrebbe pensare che questa polarità rappresenti una specie di prolungamento di quella

³³ E.E. URBACH, cit., p. 669 e E. LÉVINAS, cit., pp. 96-100.

che gli interpreti, riferendosi all'epoca biblica, chiamano rispettivamente «teologia del patto» e «teologia della promessa».³⁴ Soltanto che nella formulazione talmudica l'azione dell'uomo non è rappresentata (come nella «teologia del patto») dall'ossequio alla norma, bensì dall'umana capacità di pentirsi della violazione commessa, cioè di non cedere all'errore, anche quando nell'errore si è incorsi; capacità su cui la tradizione ebraica (assai più che gli interpreti) ha a lungo meditato, mettendo in luce l'irriducibile polarità (anch'essa presente nella predicazione di Gesù) tra il pentimento nato nel cuore dell'uomo e la convinzione che quello stesso pentimento sia dono divino; in altri termini la polarità tra la ricerca della pecorella smarrita (Lc 15,1-7) e il padre che, seduto sulla terrazza, scruta la via lontana per vedere se il figlio spontaneamente ritorna a lui (Lc 15,11-32).

Se l'uomo ritorna è attenuata la frattura manifesta nelle catastrofi delle «doglie del parto» dell'età messianica (cf. *T.B. Shabbat*, 88b); in caso contrario esse si abatteranno con tutta la loro veemenza,³⁵ e sarà proprio ad esse che verrà affidato l'estremo tentativo di instaurare le condizioni in cui può avvenire la redenzione.

7. Il messia sofferente

La dimensione di un ritorno che può avvenire anche attraverso il violento urto delle circostanze, mette in primo piano il ruolo della sofferenza e della possibilità di considerarla espiazione. Il soffrire si proietta sulla figura stessa del messia; tuttavia questa sofferenza non tende in Israele ad assumere l'aspetto dell'espiazione. Da un lato infatti essa rappresenta un momento di condivisione da parte del messia del destino del popolo, mentre dall'altro testimonia l'esistenza di una rottura violenta tra la nostra epoca e l'età messianica, sono cioè «doglie del parto» (le quali rappresentano un passaggio obbligato, non un modo per garantire il bene del nascituro), e da esse venerandi dottori (R. Ulla, Rabbah e

³⁴ Cf. P. SACCHI, «Introduzione» ad *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, p. 16.

³⁵ Cf. SA'ADJAH GAON, cit., 241 (p. 304, ed. ing.).

R. Jochanan) chiedevano di venir risparmiati affermando «venga [il messia] ma non lo veda» (cf. *T.B. Sanhedrin*, 98b). «Vediamo così un messia che soffre, ma la salvezza non può prodursi per pura virtù della sofferenza».³⁶ In nessuna delle antiche fonti rabbiniche l'afflizione e la sofferenza del messia costituiscono per loro stesse un'espiazione e una redenzione.³⁷

Anche a proposito della sofferenza del messia (e al riferirgli il cap. 53 del libro di Isaia)³⁸ si possono enumerare posizioni diverse. La trattazione più ampia ed esplicita in proposito è probabilmente quella che si trova nella *Pesiqta Rabbati* (un midrash piuttosto tardo che raccoglie omelie sulle haftarot [letture sinagogali tratte dai profeti] per le feste e in particolare per i sabati). Anche in questa trattazione però a prevalere, più che l'aspetto dell'espiazione vicaria, è la volontà di condivisione da parte del messia del destino di sofferenza del popolo, anzi si potrebbe dire che il messia rappresenti solo una manifestazione della condivisione dell'esilio del suo popolo da parte di Dio stesso: «Ora le tue tribolazioni [del messia] sono le mie tribolazioni [di Dio]»; infatti da quando il tempio è distrutto Dio stesso non sale più sul suo trono.³⁹

8. Le figure del messia

Il messia colpito dalla sofferenza di cui si parla nel midrash appena citato è chiamato Efraim. Quando la tradizione tiene l'occhio fisso, non sull'età messianica, ma sulle impersonificazioni del messia, essa tende a moltiplicare i nomi, le figure, gli aspetti; ciò probabilmente vuol indicare che non è in una persona, in una figura per quanto grande essa sia, che la storia può venir ricapitolata. Infatti, se da un lato il nome del messia è ritenuto precedente alla stessa creazione del mondo (cf.

³⁶ E. LÉVINAS, cit., p. 100.

³⁷ E.E. URBACH, cit., pp. 687-88.

³⁸ Per un ampio ventaglio di passi in proposito cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Monaco 1926-61, vol. II, pp. 284-96.

³⁹ Sull'argomento cf. *Pesiqta Rabbati*, 146b-163a, trad. it., in *Sete del Dio vivente*, a cura di M. Gallo, Roma 1981, pp. 234-46.

T.B. Pesachim, 51a; *Pesiqta Rabbati*, 152b), dall'altra gli si attribuiscono, di volta in volta, i nomi più vari. C'è, ad esempio, la tendenza dei discepoli ad attribuire al messia i nomi dei propri maestri (la speranza nasce entro il flusso di chi ci trasmette la parola); è il caso della scuola di Sheila che lo chiama Shiloh (cf. *Ger* 49,10), della scuola di Jannai che lo chiama Jinnon («si protrarrà», *jinnon*, cf. *Sal* 74,17) e così via con termini come «grazia» (*chaninah*, cf. *Ger* 16,13), «consolatore» (*menachem*, cf. *Lam* 1,16), «lebbroso» (cf. *Is* 53,4, si intende il termine «colpito» come se fosse «colpito da lebbra») (cf. *T.B. Sanhedrin*, 98b). Il messia è chiamato anche Zemach («germoglio», cf. *Zc* 6,12) (cf. *T.B. Berakhot*, 5a) e Bar naflé («figlio del caduto», cf. *Am* 9,11) (cf. *T.B. Sanhedrin*, 96b). Ci sono poi le enigmatiche parole pronunciate sul letto di morte da Jochanan ben Zakkaj: «Preparate il trono ad Ezechia, il re di Giuda che viene» (*T.B. Berakhot*, 28b). La pluralità di nomi, da un lato indica la necessità di non cessare mai di tramandare discutendo e di discutere tramandando (il che equivale a tener vivo il filo della speranza), dall'altro ribadisce la scelta di mantener fede all'impossibilità di racchiudere in una dogmatica un messia ancora da venire.

Non solo esiste una pluralità di nomi per indicare il messia, esiste anche la compresenza di più figure messianiche. Uno dei tratti più tipici della tradizione ebraica è di porre, accanto al messia di ascendenza davidica, il messia figlio di Giuseppe (o di Efraim). La promessa di due messia trova il proprio punto di riferimento scritturale in un passo del libro di Zaccaria (4,14). Sotto altra veste compare a Qumran (cf. *1QS* 9,11; *CD* 12,23; 14,19, 20,1), dove accanto al messia laico, o messia d'Israele, principe di tutta l'assemblea (*1QM* 5,1; *1QSb* 5,20) che è il rampollo di David (cf. *Comment. a Is.*, 4Q161), vi è l'altro messia, quello sacerdotale, discendente di Aronne, scrutatore della legge (*CD* 7,18), stella di Giacobbe (*CD* 7,19). Nel contesto talmudico-midrashico la pluralità di figure messianiche porta invece a proclamare, accanto al figlio di David, l'esistenza del figlio di Giuseppe. «Il figlio di Giuseppe fu messo a morte, come è scritto "guarderanno a me che hanno trafitto e faranno lutto per lui come si fa per il proprio unigenito" (*Zc* 12,10 testo masoretico)» (*T.B. Sukkah*, 52a). La tradizione chiama questo messia «messia della guerra»; infatti combatterà nelle guerre contro Gog e Magog, ma alla fine verrà ucciso dalla figura anticristica di Armilus

(Romulus),⁴⁰ a propria volta annientato dal vittorioso messia davidico. Scholem ha interpretato la distruzione di questo primo messia come «la distruzione della storia».⁴¹ È una posizione giustificata da una tesi di fondo: l'esistenza nel messianismo ebraico di due componenti, una utopistica e una catastrofica,⁴² ed è proprio quest'ultima (sempre pronta a sottolineare come ogni atto redentivo abbia in sé una componente distruttiva⁴³), a venir personificata nel figlio di Giuseppe (figura non a caso accantonata quando fu messa in ombra la componente catastrofica). Un'altra interpretazione proposta da Joseph Klausner vede invece nella figura del figlio di Giuseppe l'espressione del polo politico del messianismo ebraico, mentre il messia davidico rappresenta il polo spirituale manifestato nell'universale riconoscimento del monoteismo.⁴⁴

9. Messianismo e millenarismo

Le modificazioni apportate dall'età messianica, anche per chi, come Sa'adjah Gaon o Jizchaq Abravanel (1437-1508), vuole non una pura restaurazione di quanto è stato, bensì accadimenti mai prima visti (come una parziale risurrezione dei morti), avvengono attraverso una rottura, una serie di catastrofi storiche. Queste ultime però (nonostante le affermazioni di Scholem) non segnano una definitiva distruzione della storia; l'età messianica appare infatti il frutto di una trasformazione che si potrebbe chiamare non di natura apocalittica, bensì di natura millenaristica (e in questo senso va meditata l'interpretazione «politica» di Klausner a cui si accennava poco fa). Sa'adjah Gaon ad esempio che pure, come si è detto, fa dell'età messianica il luogo di una parziale risurrezione dei morti e dell'adempimento letterale delle profezie di Isaia sulla trasformazione nel mondo animale (cf. Is 11,6-8), non ne dimentica mai il carattere terrestre, sia nel modo in cui si manifestano le tribolazioni (cf. Dn 12,1; Ez 20,

⁴⁰ Cf. STRACK-BILLERBECK, cit., vol. II, pp. 292-99.

⁴¹ Cf. G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, cit., p. 18.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 323.

⁴⁴ Cf. J. KLAUSNER, cit., p. 18.

35-36),⁴⁵ sia nel modo di punizione dei malvagi, sia nelle ricompense dei giusti tra le nazioni che culmineranno nel collettivo e annuale pellegrinaggio dei popoli verso Gerusalemme (cf. Zc 14,6).⁴⁶ Proprio quest'ultimo punto ci indica un termine chiave per la comprensione dell'atteggiamento «millenaristico» del messianismo ebraico: la centralità della Gerusalemme terrestre, centralità che trova una sua pregnante, suggestiva espressione in una massima talmudica stando alla quale il Santo, benedetto Egli sia, dichiara: «Non entrerò nella Gerusalemme celeste fino a quando non sarò entrato in quella terrena» (*T.B. Ta'anit*, 5a). È il tempio che Dio sta preparando (secondo la tradizione, il tempio escatologico non è fatto da mani d'uomo) a dover scendere nella Gerusalemme terrestre fatta da mani d'uomo.⁴⁷ La futura Gerusalemme terrestre ed escatologica si estenderà e allargherà, ma rimarrà pur sempre radicata nell'attuale posto geograficamente circoscrivibile (cf. Zc 14,10). Un passo del *Midrash Rabbah* al *Cantico dei Cantici* (VII, 5, 3) descrive un simile processo paragonando Gerusalemme a un fico che può dilatarsi nella chioma pur rimanendo fisso con le radici in quel preciso punto. In virtù di questo radicamento e di questa espansione la Gerusalemme del tempo messianico diverrà polo di aggregazione delle nazioni: «Dio chiama i gentili "figli di Gerusalemme"... e farà di Gerusalemme una città madre per il mondo intero (cf. Ez 16,61)» (*Tanchuma*, ed. Buber, *Devarim*, 2b).

Il millenarismo 'cristiano'⁴⁸ (esprimibile con le parole di Tertulliano: «Confessiamo e crediamo che ci è stato promesso un regno sulla terra», *Adversus Marcionem* 3,24) fu, dopo essere stato dottrina diffusissima nel cristianesimo antico, condannato dal concilio di Efeso (431) non solo come «errore e illusione» ma anche, in sostanza, come «eresia giudaica» (e come «opinioni giudaiche» sarà condannato sia dall'art. 17 della *Confessione augustana* che dalla calvinistica *Confessio helvetica posterior*, 1566). Tuttavia la sua vitalità in ambito

⁴⁵ Cf. SA'ADJAH GOAN, cit., p. 240 (p. 303 ed. ing.).

⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 242-3 (pp. 306-7, ed. ing.).

⁴⁷ Un bellissimo passo in proposito è riportato da L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, vol. III, pp. 446-48.

⁴⁸ Il millenarismo cristiano trova le sue basi scritturali soprattutto in Ap 20,1-7 e 1Cor 15,23-24.

cristiano non cessò con quella condanna e si prolungò, più o meno sotterraneamente, lungo i secoli (con forti punte emergenti nel medioevo e nel mondo della Riforma). La ragione di una tale vitalità è certo multiforme, ed è indubbio che è da attribuirsi al millenarismo l'aver tenuta aperta alla Scrittura la possibilità di essere intesa come *Biblia pauperorum* (e il pensiero corre per forza ad Ernst Bloch); ma va pure sottolineato che solo una speranza capace di distinguere tra regno di Dio sulla terra e fine del mondo è in grado di riconoscere effettivamente la centralità di Gerusalemme. «Per le comunità che sperano di una speranza chiliastica, il luogo della futura manifestazione di Cristo nella gloria era ed è Gerusalemme» (J. Moltmann);⁴⁹ e ciò in virtù di un giudaico attaccamento alla terra: «Il chiliasmo è il lato dell'escatologia rivolto alla storia, mentre l'escatologia è il lato della storia rivolto all'al di là. Oseremo quindi formulare la tesi: non è possibile alcuna escatologia senza chiliasmo, non è possibile nessun chiliasmo senza escatologia».⁵⁰

10. L'epoca moderna

L'apertura dei ghetti segnò per l'ebreo occidentale un mutamento decisivo a proposito del modo di vivere la fedeltà alla propria tradizione. Nel secolo scorso la speranza non solo in un messia personale, ma anche nell'avvento di una redenzione che avviene attraverso una violenta rottura nella storia (in cui, come nell'esodo dall'Egitto, la salvezza nasce anche dalla distruzione), non fu più, in genere, ritenuta credibile (mentre in passato anche chi, come Jehudah Löw di Praga, detto Ha-Maharal, 1525-1609, tendeva a negare la figura di un messia personale, in genere ribadiva che la redenzione d'Israele eromperà solo quando la sua degradazione avrà toccato il grado più infimo). La posizione prevalente nel secolo scorso era invece propensa a identificare la dimensione messianica con il progresso: «...L'epoca in cui l'umanità redentrice e a un tempo redenta godrà di ogni maggior beatitudine, è quell'indefinito progresso in cui

⁴⁹ P. LAPIDE-J. MOLTSMANN, *Israele e Chiesa*, cit., p. 32.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

sempre gli uomini avanzano», scriveva un grande conoscitore ottocentesco della letteratura midrashico-talmudica.⁵¹ Nell'ebraismo riformato del XIX secolo sono poi gli stessi termini di nazione e terra santa a perdere di significato. Non si attende né il ritorno in Palestina, né il ripristino del sacerdozio, in quanto si riconosce «nella moderna era di universale cultura dello spirito e dell'intelletto l'approssimarsi della realizzazione della grande speranza messianica per l'instaurazione del regno di verità, giustizia e pace tra tutti gli uomini» (*Pittsburg Platform*, 1885).⁵²

Gli avvenimenti tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro secolo, dalla rinascita dell'antisemitismo alla comparsa del sionismo, si incaricarono (ancor prima di giungere allo sterminio nazista) di smentire brutalmente questa fiducia. Già nel 1938 lo stesso ebraismo riformato modificò, su questo punto, la *Pittsburg Platform* dichiarando auspicabile il parziale ritorno degli ebrei in Palestina, intesa sia come «stato rifugio» (come voleva Herzl) che come centro culturale (come volevano 'Achad Ha'am e Bialik).⁵³

La tragedia somma del popolo d'Israele, lo sterminio nazista, ha ulteriormente modificato la prospettiva. Da un lato pare infatti aver reso ancora più ardua la convinzione dell'esistenza di un messia personale di natura semidivina⁵⁴ (se il messia non è giunto ad Auschwitz, cosa mai d'altro dovrebbe succedere perché alla fine giunga?), dall'altro ha reso inevitabile, per chi ancora vuol parlare di redenzione, la convinzione che «la storia non può redimere se stessa. Essa procede e termina in catastrofe da cui può essere redenta solo da Dio». ⁵⁵

Tre anni dopo la conclusione della seconda guerra mondiale è sorto lo stato d'Israele. Le irripetibili circostanze che, a partire dalla fine del secolo scorso, hanno portato alla sua formazione, al pari dei drammatici frangenti in cui lo stato è

⁵¹ D. CASTELLI, *Il messia secondo gli ebrei*, Firenze 1874, p. 291.

⁵² Cf. *Jewish Encyclopedia*, Jerusalem 1971, vol. XI, p. 1415.

⁵³ Cf. *Ibid.*

⁵⁴ Cf. M. KAPLAN, *Questions Jews Ask*, 1956, cit. da *Jewish Encyclopedia*, vol. XI, p. 1416.

⁵⁵ Cf. W. HERBERG, *Judaism and Modern Man*, 1951, pp. 227-35, cit. da *Jewish Encyclopedia*, vol. XI, p. 1416.

vissuto e continua a vivere, rendono impossibile, per chi pensa religiosamente, sia ritenerlo una realizzazione diretta delle promesse messianiche, sia considerarlo slegato in modo assoluto da esse (anche nel caso estremo di sposare la tesi di alcuni dei più rigidi osservanti della tradizione, che giudicano lo stato come tradimento di quelle profezie). «Per quanto concerne lo stato d'Israele, è certo che esso non rappresenta una *civitas Dei*, uno stato di Dio, ma è una *politeia* con tutte le lacune e gli errori che accompagnano qualsiasi forma di stato sulla terra. Ciononostante Auschwitz e la costruzione dello stato d'Israele si trovano nel subconscio di tanti ebrei nello stesso rapporto che conoscono il venerdì santo e la domenica di pasqua nel cuore del fedele cristiano... Israele non è una risposta ad Auschwitz, risposta che non avremo mai su questa terra. Eppure esso ci dà la forza di resistere e perseverare, secondo le parole di A.J. Heschel: "Israele ci vieta la disperazione totale e ci consente di intravedere, nella giungla della storia, un bagliore della luce divina"» (P. Lapide).⁵⁶

Questa stessa ambivalenza pare riflettersi anche nella scelta di inserire nella liturgia sinagogale una preghiera per Israele. Infatti, dopo un'esitazione di 13 anni dalla proclamazione dello Stato, fu composta la seguente preghiera, oggi recitata ovunque: «Padre nostro che sei nei cieli, roccia d'Israele e suo redentore, benedici Israele, *inizio della fioritura della nostra redenzione*». Il fiore è destinato a diventar frutto, ma per farlo non solo gli occorre del tempo, ma deve altresì perdere i propri petali.

11. Israele e le nazioni

L'inizio della classica formula di tutte le benedizioni (benedizioni che accompagnano pressoché ogni istante della vita dell'ebreo) suona così: «*Barukh 'attah 'Adonai 'Elohenu melek ha 'olam...*», «Benedetto sei tu Signore nostro Dio re dell'universo...». «*Olam* è l'universo inteso in senso non solo spaziale ma anche temporale. Il Signore è dunque re della totalità del principio e della fine. Ma spesso, nel corso della recita quotidiana, questo Signore universale è benedetto per

⁵⁶ P. LAPIDE-J. MOLTSMANN, *Israele e Chiesa*, cit., p. 83.

aver rivelato precetti esclusivi del solo ebreo. Sorge così una tensione tra la totalità della signoria di Dio e la particolarità d'Israele: «Io sono il Dio per tutti coloro che vengono al mondo, ma soltanto a te ho associato il mio nome. Non sono chiamato Dio degli idolatri, ma Dio d'Israele» (*Es. Rabbah*, 39,4).

Questa profonda identificazione, espressa dalla tradizione con parole secondo cui chi insorge contro Israele è come se insorgesse contro Dio e chi l'aiuta è come se aiutasse Dio, costituisce Israele segno della divina presenza nel mondo e nel contempo luogo di giudizio. In questa prospettiva il travaglio storico attraverso cui è passato Israele non può non comportare una contrapposizione di natura «teologica», in quanto vede Dio schierato da una sola parte. Nel libro dell'Esodo si legge: «guerra per il Signore contro Amalek di generazione in generazione» (*Es* 17,16); nella letteratura rabbinica questo scontro diviene una specie di guerra tra Amalek e Dio, in cui Dio stesso trova limitato il suo potere: «Finché il seme di Amalek esiste, la faccia di Dio è, per così dire, coperta e sarà, per così dire, visibile solo quando sarà sterminato il seme di Amalek» (*Tanchuma*, ed. Buber, V,41 e 45). In questa luce può avere un significato diverso dalla semplice constatazione storica affermare che il modo in cui Israele guarda alle nazioni risente del modo in cui le genti lo hanno trattato (cf. *Dt* 24,17).

L'unicità di Israele rispetto alle genti si rapporta ancora una volta con la Torah. «Abramo è il padre della moltitudine dei popoli, mentre Mosè è il maestro di un popolo. In Abramo si prefigura la comunione dei popoli, in Mosè si attua l'irriducibile vocazione del popolo ebraico».⁵⁷ Proiettando alle proprie spalle le ragioni di questa distinzione, la tradizione rabbinica asserisce che la Torah sul Sinai, divisa in settanta lingue, una per ogni nazione del mondo (*T.B. Shabbat*, 88a), fu offerta a tutti i popoli, ma fu solo Israele ad accoglierla (cf. *T.B. Shabbat*, 86a-88a, *Tanchuma*, ed. Buber 3b, *Num. Rabbah*, 14,10; *Pesiqta de Rav Kahana*, 199b). Il segreto di questa accettazione sta, inscindibilmente, nell'accoglimento incondizionato di ogni parola che viene dalla bocca di Dio e

⁵⁷ A. NEHER, *Mosè*, trad. it. Milano 1961, p. 17.

nella sua fattiva esecuzione, che sola ne consente una piena comprensione (così come viene espresso dalle parole con cui il popolo accettò il patto sinaitico: «tutto quello che il Signore ha detto faremo e ascolteremo», Es 24,7). In questo spirito va compresa l'affermazione rabbinica (certo non priva di riferimento polemico nei confronti del cristianesimo e della sua pretesa di avere la vera interpretazione della legge), secondo cui l'autentica discriminante tra Israele e le nazioni non passa neppure attraverso la Torah scritta, bensì attraverso quella orale (confluita poi nella *Mishnah* e nei suoi commenti talmudici); essa infatti non solo è esclusiva d'Israele, ma è anche in gran parte volta ad individuare norme concretamente applicative dei singoli precetti (cf. *Num. Rabbah*, 14,10; *Pesiqta Rabbati*, 14b). Israele ricevette l'intera Torah, con tutti i suoi dettagli e gli sviluppi, compresi i sette precetti noachiti, cioè quelli che le genti assunsero su di loro ma non seppero poi osservare (cf. *Sifre al Dt*, 142b). Assumere la Torah è giogo, responsabilità. Non per nulla nella tradizione rabbinica è attribuito un notevole rilievo a questo versetto biblico: «Soltanto voi ho conosciuto tra tutte le famiglie della terra. Perciò visiterò contro di voi tutte le vostre iniquità» (Am 3,2). Né, del resto, mancano osservazioni da cui è bandita la benché minima traccia d'orgoglio: «Dio disse ad Israele: "Ti amo, non perché tu sei più dei gentili, e perché hai più comandamenti, poiché le nazioni magnificano il mio nome più di te (cf. Mt 1,11) e tu sei la più piccola di tutte le nazioni (Dt 7,7), ma ti amo perché ti sei fatto piccolo di fronte a me"» (*Tanchuma*, ed. Buber, 9a).

Nel passo citato poco sopra si è fatto riferimento ai precetti legati al patto con Noè (che come tante delle alleanze di cui si parla nella Bibbia avviene dopo una rottura, una catastrofe). Quell'alleanza si concretizza infatti in precetti (cf. Gen 8,3-17). L'eco di questi precetti noachiti, vincolanti anche per i non ebrei (cf. *T.B. Shabbat* 56a-b) e che la tradizione fa ammontare a sette (cf. *Gen. Rabbah*, 34,8), è indubbiamente presente (anche se in forma difficile da precisare) nel responso dell'assemblea apostolica di Gerusalemme, secondo cui i pagani convertiti devono guardarsi dalla «contaminazione degli idoli, dalla fornicazione (*porneia*), dagli animali soffocati e dal sangue» (At 15,20). Se ci sono precetti si è inevitabilmente responsabili nei loro confronti. Neppure le nazioni si possono sottrarre a questa responsabili-

tà pratica, pratica in quanto legata alle opere (cf. Rm 2,13-14) e non al riconoscimento di Dio a partire dalla creazione (cf. Rm 1,21).

Altro tema caratteristico dell'atteggiamento ebraico nei confronti delle genti è quello dei «profeti delle nazioni». Attraverso loro la voce del Signore si manifestò fuori d'Israele. Anche queste manifestazioni divengono inevitabilmente luoghi di giudizio. La tradizione non è concorde nel valutarne il numero e l'importanza. Costante però è ritenere massimo tra essi (per certuni addirittura l'unico) Balaam; ma lui stesso, con il suo agire, provò di non essere all'altezza del dono di saggezza concessogli dal Signore (così come tra gli ebrei avvenne nel caso di Akitofel) (cf. *Tanchuma*, ed. Buber, 4,160). Accanto a lui sono collocate figure come quella di Sem, di Giobbe e persino dei suoi tre amici. Ma nessuna tra esse raggiunge l'altezza di Balaam, il quale, in virtù della potenza del suo profetare, destituisce di fondamento l'accusa da parte delle nazioni di essere state prive di un profeta come Mosè (tuttavia rimane vero che solo con Mosè Dio parlò faccia a faccia).

Accanto ai profeti vi è il più ampio gruppo di coloro che si possono chiamare i «giusti delle nazioni». Infatti, per quanto non manchino asserzioni di tipo «agostiniano» secondo cui le virtù dei pagani non sono altro che «splendidi vizi» (cf. *Midrash ai Prov.*, 14,34 f. 38b) e per quanto si trovino persino affermazioni estremistiche (proprie dei momenti di più aspra persecuzione) come quella secondo cui «il migliore dei gentili merita di essere ucciso» (*T.P. Qiddushin*, 4,11, 66c), la posizione prevalente è che anche i pagani possono essere giusti, anzi che essi (secondo il parere di Jochanan ben Zakkaj, I sec. d.C.) fuori della Palestina non devono neppure essere considerati idolatri, bensì seguaci della tradizione dei loro padri (*T.B. Chullim*, 13b). In mancanza di una teologia del peccato originale la scelta di diventare giusti è infatti alla portata di ciascuno: «“Il Signore ama i giusti” (Sal 96,8). Se un uomo desidera diventare sacerdote o levita non lo può, a meno che suo padre non fosse già sacerdote o levita. Ma se lo desidera può diventare giusto anche se è un *pagano*, perché la giustizia non dipende dagli antenati ma da se stessi, quando si decide di diventare giusti e di amare Dio» (*Midrash ai salmi*, sul Sal 98,6, 268b, par. 7). Senza ancora coinvolgere direttamente la prospettiva messianica, la tradizione non ha mai

avuto difficoltà ad asserire l'esistenza di giusti tra le nazioni destinati ad ereditare il mondo avvenire (cf. *Tosef. Sanhedrin*, 13,2). Maimonide nel suo grande codice *Mishneh Torah* (*Hil. Tesh.*, 3,5) sostiene apertamente che la maggior parte dei pagani erediteranno il mondo futuro (val la pena di ricordare che nel quattrocentesco concilio di Ferrara-Firenze la Chiesa cattolica assegnava la dannazione eterna in sorte alla totalità dei non battezzati, musulmani e ebrei compresi?).

Accanto ai giusti delle nazioni, e in un certo senso in una posizione quasi dialettica con essi, si può constatare l'esistenza di un'altra figura molto caratteristica, quella del proselito. Un'indicazione linguistica propria della letteratura rabbinica è, in proposito, assai illuminante. Infatti nell'ebraico della *Mishnah* il proselito è chiamato *gher*, cioè con lo stesso termine con cui nell'ebraico biblico si indica lo straniero. Tale mutamento di significato consente alla letteratura postbiblica di applicare al proselito quelle raccomandazioni di benevolenza riportate nel Pentateuco a proposito del *gher* (cf. ad es. Lv 19,33; Nm 35,15; Dt 10,19). Lo straniero (perdendo un po' della sua «autonomia») assume così il significato di chi cerca protezione sotto le «ali della Shekhinàh» (cf. Rt 2,12) (questa è l'espressione tradizionale per indicare il proselito). Anche di fronte all'anelito dei *gojim* verso il popolo d'Israele e la sua Torah non mancano profonde oscillazioni: da un lato si dice che il pagano che si occupa della Torah è degno di morte (*T.B. Sanhedrin*, 39a) e che i proseliti sono più dannosi ad Israele della scabbia (*T.B. Shabbat*, 47b), mentre, dall'altro, si afferma che Israele è stato esiliato tra le nazioni al solo scopo di far proseliti (*T.B. Pesachim*, 87b), che essi sono cari a Dio perché, pur non avendo assistito alla teofania sinaitica, hanno ugualmente creduto (*Tanchuma*, ed. Buber, 6, 321), e persino che il pagano che osserva la Torah è uguale al sommo sacerdote (*Sifre al Lev*, 18,5). Ma la nota più saliente, all'interno della prevalente valutazione positiva, sta nel fatto che ai proseliti viene assegnato come capostipite lo stesso Abramo. In un passo della *Mishnah* ci si chiede se è consentito a un proselito recitare la formula destinata alla presentazione delle primizie («Dichiaro oggi al Signore mio Dio di essere arrivato alla terra che ha giurato ai nostri padri di darci», Dt 26,3); nella relativa discussione talmudica (palestinese), sulla scorta del parere di più dottori, si perviene a una risposta affermativa appellandosi (proprio come fece

Paolo in Gal 3,8) alle promesse divine di rendere Abramo padre di una moltitudine di nazioni (*T.P. Bikkurim*, 1,4, f. 64a).

Il popolo sacerdotale (Es 19,6) che, durante la festa delle capanne, sacrificava nel tempio (destinato ad essere distrutto dai gentili) settanta tori, uno per ogni nazione del mondo (*T.B. Sukkah*, 55b), e che tra le nazioni è come il cuore tra le membra («è il più malato di tutte, è il più sano di tutte»⁵⁸), si trova rispetto ai popoli del mondo in una tensione che si proietta verso l'epoca messianica, tempo, a propria volta, sospeso tra la definitiva sconfitta di Amalek e il conclusivo, universale riconoscimento del monoteismo, manifesto nel pellegrinaggio delle nazioni verso la Gerusalemme terrestre (Zc 14,9). L'avvento dell'età messianica è contraddistinto da scontri bellici (in cui si svolgono le vicende del messia figlio di Giuseppe e del messia figlio di David). Non sono solo le guerre di Gog e Magog, sono anche le guerre contro Armilus (ovverosia Romulus). Ciò sta a indicare che le guerre messianiche sono poste a conclusione di tensioni originatesi nella storia, in quanto è lì a essere sorta la contrapposizione nei confronti di chi ha steso le mani contro il popolo e contro il tempio di Dio. Nel tempo futuro Babilonia, Media e Grecia, rappacificate con il popolo d'Israele, porteranno offerte al tempio, ma non così Roma, perché essa distrusse il tempio e disperse il popolo con maggior furore di Babilonia (*T.B. Pesachim*, 118b), cosicché non è (come nell'Apocalisse) quest'ultima città bensì Roma a rappresentare la contrapposizione messianica per eccellenza. Tuttavia, altrove, si afferma che c'è speranza anche per chi ha steso le proprie mani contro il tempio (*Rut Rabbah*, 3,2).

Accanto al momento della contrapposizione (vi è una lettura che giunge fino a vedere nelle bestie divise del patto con Abramo — Gen 15,9-18 — il segno che il messia farà a pezzi i pagani⁵⁹), vi è il momento della reintegrazione, caratterizzato dall'universale accoglimento del monoteismo, a propria volta connesso con il riconoscimento dell'irripetibile unicità della città di Dio. Questo definitivo *shalom* è spesso indicato nella letteratura rabbinica ricorrendo al versetto del

⁵⁸ JEHUDAH HA-LEVI, cit., II,36, p. 95.

⁵⁹ L. GINZBERG, cit., vol. I, p. 236.

profeta Sofonia in cui il Signore promette di dare lui stesso alle nazioni labbra pure per invocare il suo nome (Sof 3,9). Infatti se in questo mondo i proseliti sono convertiti per opera dei giusti, nel tempo avvenire sarà il Signore stesso a portare le nazioni sotto le «ali della Shekhinah» (cf. *Tanchuma*, ed. Buber, 54b). Il massimo commentatore ebreo medievale, Rashi, rifacendosi a una più antica tradizione, collegherà addirittura questo passo di Sofonia alla stessa «professione di fede» ebraica, lo *shema'* (Dt 6,4-5), legando così (come già fecero Zaccaria - 14,9 - e Paolo - 1Cor 15,28) monoteismo e speranza: «“Il Signore nostro Dio è uno solo” (Dt 6,4). Il Signore che ora è il *nostro* Dio, ma non ancora il Dio dei popoli idolatri, sarà un giorno l'unico Signore. Così si dice anche in Sof 3,9: “Allora io trasformerò le labbra dei popoli in labbra pure, affinché invochino tutti il nome del Signore e lo servano spalla a spalla”. Inoltre in Zc 14,9 si dice: “In quel giorno il Signore sarà uno e uno sarà il suo nome” (cf. *Sifre al Dt.*, *Pisqa*, 31)».⁶⁰

12. Israele e Gesù

Scopo di questo paragrafo non è di fornire un quadro, per quanto schematico, dei rapporti tra ebrei e cristiani e neppure quello, più modesto (eppure già estesissimo), di fornire un ragguaglio delle varie posizioni offerte da parte ebraica a proposito della figura di Gesù; il suo scopo è invece quello di tracciare un parziale abbozzo dei più salienti nuclei tematici proposti dalla recente ricerca ebraica su Gesù, privilegiando i problemi in luogo di un'ordinata rassegna delle singole posizioni.⁶¹

Come un ebreo oggi può rispondere alla domanda «Chi dite che io sia?», posta, un tempo, da Gesù ai suoi discepoli

⁶⁰ Cit. in J.J. PETUCHOWSKI, *Come i nostri maestri spiegavano la Scrittura*, trad. it., Brescia 1984, p. 72.

⁶¹ Nella nostra esposizione seguiremo per lo più le indicazioni proposteci da WILL HERBERG, «A Jew looks at Jesus», in *The Finality of Christ*, a cura di D. Kirpatrick, Nashville-New York 1966, pp. 91-101, trad. it. in *Studi, Fatti, Ricerche (Sefer)*, n. 31 Milano, luglio-settembre 1985, pp. 3-5. Per una prima informazione (anche bibliografica) sui vari autori e sulle loro posizioni si può vedere il cap. «Gesù per gli ebrei» in R. FABRIS, *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi 1983, pp. 355-65.

(Mt 16,15)? Vi è una risposta accomunante, vera e propria epigrafe posta sull'edificio dell'intenso ripensamento ebraico contemporaneo della figura di Gesù: Gesù è un figlio d'Israele. In tutte le riflessioni ebraiche dedicate al maestro di Nazaret è infatti presente una forte nota di «riappropriazione». Uno dei più noti studiosi ebrei odierni di Gesù, David Flusser, riferisce in un'intervista⁶² un aneddoto quanto mai indicativo del mutamento di prospettiva dell'attuale ricerca rispetto a un precedente, diffuso atteggiamento. «Perché», gli chiese un rabbino di una setta ultra-ortodossa, «spreca il suo tempo a occuparsi di Gesù che, come tutti sanno, non è mai esistito?». E Flusser rispose: «Lo domanda a me? Provi a chiederlo ad Abramo?». Risposta che, al di là del tono scherzoso in cui è formulata, pare indicare come anche l'ebreo possa accettare la prospettiva secondo cui è attraverso la fede in Gesù che i «figli delle genti» possono, in un certo senso, diventare «figli di Abramo».

All'interno di questa prima accomunante risposta si possono però individuare tre diverse linee guida. La prima è quella propostaci dal pioniere delle ricerche contemporanee ebraiche sulla figura di Gesù: Joseph Klausner. Secondo questa posizione Gesù è un grande *maestro morale* in Israele. La sua morale infatti è profondamente ebraica: «Nel vangelo non c'è nessun concetto etico che non possa essere ricondotto a Mosè e ai profeti... Ma in questa morale», prosegue Klausner, «vi è una ricchezza e un'originalità di forme senza pari che non si trova in nessun'altra morale ebraica». L'originalità e la grandezza di Gesù stanno nell'assolutezza della sua morale. È però proprio una simile esigenza di assoluto, che giunge fino a prescrivere l'amore per i nemici, a portare, secondo Klausner (ma ai nostri giorni Flusser ribadisce concetti in sostanza analoghi), il discorso a un grado di tensione estremo, molto prossimo alla rottura. La morale di Gesù è la morale «per il regno», non «per questo mondo», come è invece il caso delle norme talmudiche che, al pari dei precetti della Torah, si occupano proprio delle cose di questo mondo, dalla giurisprudenza alle regole alimentari, dalla legislazione penale alla codificazione rituale e così via. Non a

⁶² Apparsa sul mensile «Jesus», Milano, maggio 1980.

caso Gesù — prosegue Klausner — trascura la codificazione della norma intesa nella sua accezione più ampia, trascura l'*halakhàh* (che pure non viola). Particolarmente significativo in tal senso un precetto come quello che prescrive di amare i nemici e di pregare per quelli che ci perseguitano (Mt 5,44), che a tutto può essere finalizzato tranne che al mantenimento di un ordine del mondo in cui possa manifestarsi l'impronta della Torah, che prescrive di amare il prossimo come se stessi (Lv 19,18), non di amare il proprio nemico. Pare lecito chiudere questo punto con un interrogativo tipicamente ebraico che formuliamo con le parole di Flusser: «È davvero bene quest'amore senza condizioni predicato dall'ebreo Gesù che ha esteso sino al limite la dottrina della misericordia insegnata a suo tempo da certe correnti di farisei?». Quest'assolutizzazione di temi ebraici non segna un passaggio troppo traumatico da una morale «per questo mondo» a una morale «per il regno»? Per la verità ci si potrebbe chiedere se la «morale per il regno» non abbia anch'essa radici ebraiche. Sta di fatto che quest'ultima non è una domanda su cui si è particolarmente riflettuto. Sulla mancanza di un simile interrogativo, così come sull'impiego un po' troppo «kantiano» del termine «morale», pesa, almeno alla sua origine (Klausner), una convinzione segnata dall'ottimismo e dalla fiducia nei valori appunto civili e morali (rivelatasi poi così crudelmente ingenua), propria della cultura ebraica di fine Ottocento.

Stando alla seconda linea guida Gesù va considerato una figura *profetica*: «Se il profeta è un uomo di cui Dio ha preso possesso, che sta sopra e contro la comunità a cui appartiene, facendo sì che essa oda le parole di giudizio e di consolazione del Signore, allora Gesù è profeta in Israele» (Herberg). Un profeta che si inserisce nella linea di Amos, Isaia, Geremia, Osea. Un altro studioso ebreo, di qualche decennio fa, C.G. Montefiore, ravvisa il carattere profetico di Gesù soprattutto nel suo contrapporre la pietà al culto. Si pensi ad esempio alla citazione di Isaia (29,13) riportata da Marco (7,16): «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me». Eppure anche questo considerare Gesù come un profeta giunge, per ragioni imparentate a quelle precedenti, a un punto di estrema tensione. Diamo ancora la parola a Klausner: «Non può essere considerato neppure un profeta, perché non ha il senso politico dei profeti e non è venuto,

come loro, a consolidare il popolo dal punto di vista nazionale». La predicazione del regno da parte di Gesù non è totalmente riconducibile agli annunci di giudizio e di consolidazione degli antichi profeti, i quali avevano come scopo la purificazione del popolo, ma anche la sua sopravvivenza, in un certo senso dunque anche gli annunci profetici erano «per questo mondo».

Sorge così la terza e più originale linea guida. Linea, quest'ultima, perfettamente espressa dalle parole del cantico di Simeone in cui Gesù è proclamato «*luce per illuminare le genti*» (Lc 2,32). Gesù è la voce attraverso cui la parola rivelata ad Israele si è estesa alle genti; è la via attraverso cui anche le genti sono entrate nel patto di Abramo. È la posizione che nel nostro secolo ha avuto il suo portavoce probabilmente più illustre e profondo in Franz Rosenzweig (l'autore di *La stella della redenzione*⁶³). Il cristianesimo è la religione dei gentili, di tutti i gentili. Gesù costituisce l'unica via di accesso aperta alle genti per giungere al Padre. In altri termini Gesù è il messia delle nazioni. «Nessuno viene al Padre se non per mezzo mio» (Gv 14,8); Rosenzweig non ha esitazione a sottoscrivere quest'affermazione evangelica, salvo precisare che essa non vale per coloro che sono già presso il Padre, per coloro che, fin dall'epoca della liberazione dall'Egitto, sono già figli primogeniti (cf. Es 4,22).

Gesù è nato in Israele, ha predicato e fatto predicare solo entro Israele (cf. Mt 10,6; 15,24). L'universalità di Gesù predicato a tutte le genti si pone in tensione con la sua integrale ebraicità. La comprensione della parola di Gesù implica (ed è quanto continua a comprovare la ricerca ebraica contemporanea) il suo totale inserimento nella tradizione ebraica, ma proprio ciò rende complessa l'affermazione che considera Gesù il messia delle nazioni. Vi è stato l'allargamento alle genti, ma esso è avvenuto solo attraverso una lacerazione, un drammatico processo strettamente connesso con l'irrinunciabile ebraicità di Gesù; non si tratta di uno spontaneo, placido defluire. L'allargamento ai pagani, come sulla scorta della lettera ai Romani (9-11) ci ricorda lo studioso ebreo contemporaneo Pinchas Lapide, implica nel

⁶³ Trad. it., Casale Monferrato 1985.

contempo un atto di fedeltà ebraica e un atto di infedeltà ebraica nei confronti di Gesù. Fedeltà, perché tutti i primi discepoli pensarono, sperarono e vissero da ebrei, e proprio in tale veste accolsero Gesù come messia. Infedeltà da parte della «massa»; e fu proprio il non accoglimento della messianicità di Gesù da parte della «massa» degli ebrei, ciò che spinse ad annunciare il vangelo anche ai pagani. Perciò (come ricorda ancora Lapidè) il cristiano che viene dalle genti è doppiamente debitore nei confronti di Israele; infatti egli è tributario sia nei confronti dell'infedeltà sia riguardo alla fedeltà dei figli d'Israele a Gesù di Nazaret. Ed è proprio l'ineliminabile intreccio di questi due fattori a creare una permanente tensione.

Su Gesù «luce per le genti» pesano soprattutto due diversi, contrastanti, eppure entrambi decisivi, «segni di contraddizione», su cui (ammesso che sia lecito accennare di sfuggita a problemi immensi) vogliamo, in conclusione, soffermarci per un attimo: il giudeocristianesimo e l'antigiudaismo cristiano. Il giudeocristianesimo è, se confrontato con duemila anni di storia cristiana, un fenomeno ridotto, storicamente limitato, ma rappresenta anche una possibilità permanente (e non solo teorica). L'ebreo che accoglie Gesù senza rinunciare alla Torah, senza voltare le spalle alla propria ebraicità, è un piccolo, quanto irrinunciabile segno; infatti si trova nella stessa posizione di Gesù e dei suoi immediati discepoli, che mai respinsero la Torah e mai rinunziarono all'amore per Israele. Alla pari di Gesù anche il giudeocristiano è un «segno di contraddizione» in Israele (Lc 2,34), un segno che porta la divisione dentro il suo stesso cuore (ma Dio, ci assicura il salmo, è vicino a chi ha il cuore spezzato, Sal 34,19).

L'altro grande, duro segno è l'antigiudaismo cristiano, cioè la scelta compiuta dalla Chiesa di non riconoscere la permanente primogenitura d'Israele. L'olivo selvatico ha troppo a lungo respinto l'innesto sul ceppo del buon olivo. La storia della persecuzione cristiana nei confronti degli ebrei è storia troppo lunga e aspra per poter essere ignorata o anche solo minimizzata. È un oscuro «segno di contraddizione» sulla «luce che illumina le genti». Eppure nella stessa accusa rivolta agli ebrei di aver rifiutato Gesù (accusa propria di tutto l'antigiudaismo cristiano) vi è un'implicita ammissione dell'ebraicità di Gesù; infatti se Gesù fosse stato del tutto estraneo ad Israele come potrebbe quest'ultimo essere considerato

colpevole di averlo rifiutato? Sarebbe semplicemente altro. Non a caso la «grande Chiesa», per quanto spesso ne abbia compiuto una lettura troppo accentuatamente tipologica e allegorica, ha sempre, persino nei tempi di più marcato antiggiudaismo, considerato ispirato l'Antico Testamento. Gesù infatti può cogliersi solo su quello sfondo, il che, se ben interpretato, significa che lo si può ascoltare solo entro la via percorsa da Israele; ma per poter compiere quest'ultimo, decisivo passo bisogna sapere che non ci si confronta solo con un libro (per quanto venerabile), ma anche (anzi, addirittura soprattutto) con una tradizione e con un popolo.

13. Movimenti messianici

In quest'ultimo paragrafo si fornirà solo una brevissima scheda relativa ai più importanti movimenti messianici ebraici a partire dall'epoca di Gesù,⁶⁴ corredandola, qua e là, con alcune semplicissime e estremamente sommarie indicazioni bibliografiche, riportate in nota. Preliminarmente si vuole qui sottolineare il fatto che, dopo il fallimento della rivolta di Bar Kokhbah (132-135 d.C.), siano stati in prevalenza grandi avvenimenti storici o scoppi di antisemitismo⁶⁵ a innescare le attese messianiche delle comunità ebraiche. Ciò ribadisce il carattere «politico» del messianismo ebraico e il suo legame dialettico con i grandi avvenimenti che avvengono nel mondo cristiano ed islamico.

Circa due anni prima della nascita di Gesù, Giuda il Galileo dichiarò inaccettabile per gli ebrei pagare il tributo ai romani e accogliere su di loro signori mortali dopo aver avuto Dio come Signore (Gius. Flav., *Bellum jud.*, 2,118). Giuda e il suo compagno, il «fariseo Zadok», sono ritenuti da Giuseppe Flavio fondatori degli zeloti (*Ant.*, 18,23). Con questi uomini ebbe inizio una serie di indomiti lottatori per la libertà sia contro i romani che gli erodiani; essi predicavano l'instaurazione del «regno» «qui e ora». Intorno al 45 d.C.

⁶⁴ Per l'epoca di Gesù, cf. P. GRELOT, *La speranza ebraica ai tempi di Gesù*, trad. it. Roma 1981 (più attenta ai testi che ai movimenti), e K. SCHUBERT, *I partiti religiosi ebrei del tempo neotestamentario*, Brescia 1976.

⁶⁵ Sull'antisemitismo, cf. L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo*, Firenze 1973-76, 3 voll.

Teuda (Gius. Flav., *Ant.*, 20,97ss e Atti 5,35-39) fu ucciso insieme a molti suoi seguaci. È conservata testimonianza anche di un ebreo di origine egiziana (l'Egiziano) che dall'alto del monte degli Ulivi profetizzò la sua prossima, vittoriosa entrata in Gerusalemme e che in seguito venne ucciso in battaglia con molti dei suoi seguaci (Gius. Flav., *Bellum jud.*, 2,261ss). Paolo fu scambiato per lui (Atti 21, 37-38). Un altro personaggio ritenuto messia dagli zeloti fu Menachem ben Jehudah.

Il grande eroismo dimostrato nella rivolta contro i romani (66-70/73 d.C.) è comprensibile solo in un contesto in cui le attese messianiche erano vivissime. Le rivolte ebraiche contro Roma non cessarono con il 70; la rivolta contro Traiano (115-17) ad es., si estese anche all'Egitto, alla Cirenaica e alla Libia, e fu ripresa nel 132-35 sotto la guida di Bar Kokhbah (figlio della stella); è noto che vedendolo il grande R. 'Aqivah l'avesse indicato come messia (*T.P. Ta'anit*, 4,8 68d).

Fu solo dopo il fallimento della rivolta comandata da questa leggendaria figura, fallimento che portò alla paganizzazione completa di Gerusalemme, che in seno all'ebraismo i movimenti messianici non assunsero più il carattere di rivolta contro la dominazione straniera, bensì divennero tentativi di affrettare il ritorno alla terra dei padri e di ripristinare l'antica grandezza. Sintomo di questo mutamento è la storia (attestata da Socrate Scolastico, *Historia Ecclesiae*, 12,33) di un ebreo cretese che, proclamatosi nuovo Mosè, promise ai suoi confratelli di riportarli in Palestina attraversando il mare a piedi.

La vittoriosa avanzata degli arabi e la comparsa del califfato musulmano diedero nuovo impulso alle attese messianiche giudaiche. Movimenti messianici in questi secoli sono attestati sia in Oriente che in Spagna. Collegata con la crociata si radunò a Salonicco una grande assemblea di ebrei pronti a partire per la terra santa (1096). Maimonide ci testimonia la presenza di fermenti messianici sia in Spagna che in Francia nel corso del XII sec. La prima metà del XII sec. vide anche il notevole movimento messianico, avvenuto nei distretti orientali dell'impero musulmano guidato da David Alroj, che ebbe un carattere spiccatamente militare. Celebre poi la lettera con cui Maimonide condannava nel 1172 la predicazione messianica di un falso profeta che agitava le comunità ebraiche dello Jemen.

Intorno al 1240 una nuova ondata di fervore messianico si diffuse in connessione all'avanzata verso Occidente dei mongoli. Intorno allo stesso periodo si attesta che in Boemia persino le persone ignoranti conoscevano a memoria tutte le «profezie di consolazione».

Alla fine del XIII sec. il cabbalista Avraham Abulafia⁶⁶ si considerò come un messia o come un messaggero del messia e cercò di diffondere la propria parola attraverso scritti di carattere apocalittico. Un non meglio precisato «profeta d'Avila» dal canto suo profetizzò la venuta del messia per il 1295. Sono testimoniate agitazioni messianiche anche nella Spagna del XIV sec. La catastrofica persecuzione del 1391 in Spagna produsse una grande eccitazione messianica, ad esempio nei pressi di Burgos un profeta ancora una volta annunciò l'arrivo del messia.

La caduta di Costantinopoli nel 1453 risvegliò grandi speranze messianiche sia nelle comunità spagnole che in quelle askenazite (tedesche). Una lettera giunta da Costantinopoli, e che ebbe larga diffusione, annunciava anzi già avvenuta la nascita del messia. Naturalmente un'ulteriore svolta si ebbe con la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492 (avvenimento decisivo nella storia d'Israele) e con il rafforzamento del fenomeno marrano, già in atto dopo le persecuzioni di fine Trecento.⁶⁷

L'inizio del secolo XVI fu caratterizzato, per quanto riguarda le attese messianiche, soprattutto dalle due figure di David Reubeni e Shelomoh Molko. Il primo si presentò a Clemente VII e al re di Portogallo come messaggero proveniente da un ipotetico libero regno ebraico d'Oriente, per propugnare la liberazione della Palestina dalla dominazione islamica; si presentò poi a Carlo V a Ratisbona nel 1532, ma fu da questi imprigionato; secondo alcuni morì in carcere in Spagna, secondo altri morì sul rogo, altri ancora lo attestano predicare in Italia verso il 1535. Molko nacque in Portogallo da famiglia marrana, tornò apertamente all'ebraismo sotto l'influsso di Reubeni; fu cabbalista, predicò l'attesa messiani-

⁶⁶ Su Abulafia, cf. G. SCHOLEM, *La grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 25.

⁶⁷ Sui marrani rimane classico C. ROTH, *A History of the Marranos*, New York 1959.

ca in Italia, si presentò anche lui a Carlo V a Ratisbona, fu anch'egli imprigionato, condannato a morte e giustiziato a Mantova nel 1532. Persino la comparsa di Martin Lutero, giudicato protagonista di una lotta antiidolatrice all'interno della Chiesa, fu, sulle prime, intesa come segno messianico.

Un forte epicentro di attese messianiche si ebbe poi nel circolo cabbalistico di Safed nella seconda metà del XVI sec. attorno alle figure di Jizchaq Luria e Chaim Vital.⁶⁸ La qabbalah luriana e la diaspora marrana fornirono lo sfondo al più ampio movimento messianico dell'ebraismo postbiblico originatosi a partire dal 1664 intorno alla figura di Sabbatai Sevi, riconosciuto come messia dalla stragrande maggioranza delle comunità giudaiche prima della sua repentina apostasia (si convertì all'Islam).⁶⁹ Persino nell'epistolario spinoziano si trovano testimonianze di quest'attesa; in una lettera di Oldenburg a Spinoza dell'8 dicembre 1665 da Londra si legge infatti: «Qui da noi è sulla bocca di tutti che gli ebrei ritornino in patria dopo una dispersione di oltre duemila anni».⁷⁰

La maggior parte delle comunità ebraiche patirono amaramente la cocente delusione di un messia apostata; tuttavia si formarono anche sette sabbatiane che continuarono a prestar fede nella messianicità di Sevi nonostante l'apostasia; esse, attraverso la dissimulazione e l'antinomismo, mantennero vivi i fermenti messianici destinati a manifestarsi in maniera ancor più esasperata nel caso di Jacob Frank (1726 ca-1791) che operò in Europa orientale e si considerò una reincarnazione di Sabbatai. Frank e i suoi seguaci si abbandonarono al più incontrollato antinomismo, manifestando sia tratti nichilistici che una ormai avvenuta separazione tra attesa messianica e ritorno alla terra promessa. Proprio partendo da quest'ultima separazione si può comprendere come un ulteriore sviluppo della setta la portò vicina alle posizioni dell'illuminismo ebraico (*Haskalah*), che aveva nella perdita del connotato di nazione uno dei suoi punti di riferimento tipici.

Nella stessa zona e nello stesso periodo sorse per opera del Baal Shem Tov il movimento chassidico.⁷¹ Vari studiosi (e in

⁶⁸ In proposito cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., cap. VII, pp. 336-391.

⁶⁹ Cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi*, cit. e Id., *Le grandi correnti*, cit., cap. VIII, pp. 392-437.

⁷⁰ B. SPINOZA, *Epistolario*, Torino 1974, p. 175.

⁷¹ Cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti*, cit., cap. IX, pp. 438-466; M. BUBER, *Racconti dei chassidim*, cit.

prima fila Scholem) videro nelle prime fasi del chassidismo una forte attenuazione dei tratti messianici, altri studiosi in proposito si dimostrano più cauti; è certo però che nelle successive generazioni chassidiche l'attesa messianica tornò più viva; si veda, ad esempio, la figura di R. Moshe Teitelbaum che ogni sera prima di andare a dormire preparava gli abiti del sabato e il bastone del pellegrino per poter seguire più rapidamente il messia.⁷²

L'apertura dei ghetti (come si è detto) portò in Occidente a considerare l'età messianica come un inserimento nella storia progressiva della civiltà occidentale, cosicché Leopold Zunz poteva identificare le rivoluzioni del 1848 come prodromi dell'età messianica. Ed è proprio in quel periodo che cominciano a sorgere le figure di ebrei rivoluzionari (a cominciare da Moses Hess).

Il sionismo,⁷³ ponendo al proprio centro il ritorno alla terra d'Israele (che trovò le prime concrete manifestazioni nelle varie ondate di «salita» in Palestina da parte dei «pionieri» *chalusim*), recuperò in pieno l'entità di popolo-nazione. Il sionismo e la creazione dello Stato d'Israele si possono così interpretare, in larga misura, come movimenti messianici secolarizzati. I partiti religiosi dello Stato d'Israele, come il Mizrachi e Ha-Po'el Ha-Mizrachi, tendono a guardare alla nascita dello Stato come a «un'anticipazione e un inizio della redenzione».⁷⁴

⁷² M. BUBER, cit., p. 153.

⁷³ Sul sionismo, cf. W. LAQUER, *A History of Zionism*, New York 1974; J. TSUR, *Il sionismo*, Milano 1977. Molto divulgativo, R. BALBI, *Haikvà*, Bari 1983. Vedi anche L. CREMONESI, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Firenze 1985.

⁷⁴ Sulla storia dello Stato d'Israele utile e informato N. GARRILBA, *Lo Stato d'Israele - Nascita istituzioni e conflitti dal 1948 a oggi*, Roma 1983. Cf. anche F. COEN, *Israele: Quarant'anni di storia*, Casale Monferrato 1985.

III

IL MESSIANISMO RUSSO

ADALBERTO PIOVANO

1. Introduzione

Per comprendere globalmente il problema del messianismo russo, è anzitutto necessario collocarlo all'interno delle diverse componenti che caratterizzano l'attesa profetico-salvifica di un popolo: vocazione religiosa del popolo, legata ad una rivelazione profetica ed ad una missione nazionalistica. In questa prospettiva, il messianismo russo si presenta sia come una presa di coscienza di una società minacciata nei suoi fondamenti, in preda ad una crisi di identità, sia come un tentativo di risposta che mira ad una autoricostruzione attorno ad una opzione spirituale oppure universale che trasformi la sua disperazione in speranza.

Inoltre il messianismo russo, partendo da una lettura e da una riflessione sulla propria realtà storica, proietta tale presa di coscienza e la eventuale risposta profetica sugli orizzonti universali di una «storia di salvezza». Emerge così la persuasione che una missione del tutto particolare è affidata al popolo russo per conservare e per annunciare al mondo un'idea, come sintesi unificatrice (o di carattere religioso o di carattere politico). È possibile che nella dimensione universalistica del messianismo russo siano confluite alcune caratteristiche del terreno spirituale russo: la mancanza di limiti (riflesso anche della geografia della terra russa) che può sfociare in un massimalismo o in aperte contraddizioni; l'ardente attesa di una redenzione cosmica che si concreta «nell'aspettativa di una discesa sulla terra della Gerusalemme celeste, nella sete di una salvezza e di un benessere universali, in uno stato d'animo apocalittico» (N. Berdjaev).

Tutti questi elementi possono essere riassunti nella defini-

zione di messianismo data da V. Solov'ev e che può essere applicata, entro certi limiti, anche al messianismo russo. Bisogna inoltre tener presente che tale definizione è di carattere generale e tratteggia un messianismo distaccato dalla «sfera teologica», tendente ad una laicizzazione dei diversi aspetti. Ecco cosa dice V. Solov'ev:

Fuori della sfera teologica, sebbene in connessione con idee religiose, presso tutti i popoli che hanno avuto una parte importante nella storia, sorgeva con lo svegliarsi dell'auto-coscienza nazionale, la convinzione della speciale prerogativa di quel popolo come portatore eletto ed esecutore dei destini storici dell'umanità... Una espressione chiara del messianismo si trova soltanto nei tempi recenti; questa dottrina suppone il concetto della storia come processo che riguarda le cause finali, che attua un certo compito universale nel cui raggiungimento detto popolo deve primeggiare.¹

Nella struttura di ogni messianismo, e quindi anche di quello russo, emergono delle costanti che assumono diversa incidenza a seconda delle epoche storiche o della riflessione filosofico-teologica: il personaggio messianico (individuo o collettività), il regno (terrestre o soprannaturale), la società religiosa (Chiesa oppure altri elementi spirituali), la società politica (nazione, stato o unione di nazioni).

Come chiave di lettura per situare tutte queste componenti del messianismo russo nel loro sviluppo storico-ideologico, proponiamo uno schema che, a nostro parere, emerge all'interno della riflessione di alcuni rappresentanti e di alcuni movimenti e «realizzazioni»: *la tensione tra storia ed escatologia*, tensione presente sia in armonia dialettica, sia in una radicale conflittualità.

1) La coscienza di una storia universale entro la quale il popolo russo, nella sua dimensione politica e religiosa, ha una funzione determinata, si fonda su di una duplice visione del divenire storico: a) Storia come progressivo sviluppo costruito su di una dimensione teandrica, che accoglie un intervento di Dio nella realtà umana (storia della salvezza); b) Storia come realizzazione antropocentrica, che prescinde o addirittura

¹ Cf. cit. nell'articolo di B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, in *OrChristPer* 22(1956), pp. 175-176.

combatte o nega un intervento di Dio (storia secolarizzata) e che si spinge sino alla divinizzazione storica dell'uomo stesso.

La prima visione della storia dà origine ad un messianismo religioso che presenta due tendenze: una nazionalistica e particolaristica, prodotta da una riflessione sulla storia interna del popolo russo alla luce della propria esperienza cristiana (slavofili); un'altra, universalistica (Dostoevskij) ed ecumenica (Solov'ev), che proietta la missione del popolo russo su di un orizzonte più ampio. Dobbiamo ancora notare che nella realizzazione storica, il messianismo degli slavofili tende a confondere l'aspetto religioso (l'ortodossia) con quello politico (lo stato ortodosso) ed etnico (gli slavi): ha così origine uno pseudo-universalismo che caratterizza i panslavisti. La seconda visione della storia sfocia in un tentativo di costruzione di un regno terrestre e laico (corrente radicale degli occidentalisti), in cui l'umanità si realizza pienamente nella sua dimensione sociale e materialistica (dialettica marxista e concetto della storia come sviluppo economico).

2) Lo scacco di fronte ad una utopica realizzazione storica di salvezza universale, spinge il messianismo russo ad un superamento dei limiti della storia stessa verso una dimensione escatologica, che spesso si colora di tinte apocalittiche (identificazione di un potere politico e religioso con l'Anticristo). Secondo P. Evdokimov, ciò che spesso viene chiamata «mentalità apocalittica» dei russi, consiste in «un modo di essere, orientato, anche nei dettagli della vita, verso l'ultimo, una abitudine innata soprattutto a porre ogni problema alla luce del fine, del senso integrale dell'esistenza».²

Anche in questo caso, il punto discriminante per una visione escatologica è l'assoluto, Dio: o 1) un assoluto oltre la storia che porta l'uomo ad una libertà creatrice, resa possibile dallo stesso legame con Dio (cf. soprattutto Berdjaev); oppure 2) un assoluto nella storia, in cui la dimensione dell'infinito viene identificata con l'uomo quale punta massima dell'evoluzione della materia (liberazione finale dell'uomo all'interno di una escatologia terrestre - marxismo russo).

Questo desiderio irresistibile di superare ogni limite, di

² P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, p. 39.

passare dalla storia all'ultimo dei valori, l'*éschaton*, è una conseguenza del massimalismo russo. Interpretando il pensiero di N. Berdjajev, P. Evdokimov poté scrivere: «L'idea russa non è mai l'idea di una civiltà, di una sistemazione negli strati intermedi della storia; è quella della salvezza finale e universale, della trasfigurazione del mondo e dell'esistenza».³

2. Alle radici del messianismo russo

Quello che comunemente viene chiamato messianismo russo e viene identificato con alcune formulazioni filosofiche o correnti di pensiero del sec. XIX, affonda le sue radici in una progressiva presa di coscienza che affiora fin dall'epoca della conversione del popolo russo al cristianesimo (sec. X): attraverso il battesimo, il popolo russo è chiamato a prendere parte attiva alla storia universale della salvezza. È questo il motivo di fondo di uno scritto teologico-polemico del sec. XI, il *Discorso sulla legge e la grazia* (*Slovo o zakone i blagodati*), attribuito al metropolita Ilarione.

Accanto ad una preoccupazione anti-giudaica (contrapposizione legge-Mosé e grazia-Cristo), prende rilievo in questa omelia la ricerca di una specifica identità e di una legittimazione «storica» della Rus' all'interno del mondo cristiano. In un tentativo di sviluppo teologico della economia salvifica, Ilarione presenta un orientamento ideologico ed una visione della storia entro la quale il cristianesimo russo acquista una posizione peculiare ed autonoma. L'autore parte da un confronto del mondo cristiano con quello giudaico, non con quello greco-romano: per Ilarione storia nel senso autentico, è solo quella riportata nella sacra scrittura, poiché l'antichità pagana extra-biblica altro non era che tenebra e totale ignoranza di Dio.

In tale prospettiva storica, la Rus' di Kiev (come già accadde per Israele) non si sentiva diminuita per essere rimasta esclusa dalla civiltà della Grecia e di Roma; ma a differenza del popolo ebreo, che aveva conosciuto solo l'alba dell'Antico Testamento, il popolo russo accolse il sole del

³ *Ibid.*, p. 38.

Nuovo Testamento, Cristo. Di conseguenza la Rus', illuminata dalla grazia, rivendicava un posto di parità e di piena autonomia nella famiglia ortodossa: secondo Ilarione, la luce cristiana giunse al popolo russo non in virtù di un apostolato storico (rivendicato da Roma e Costantinopoli), ma per effetto della grazia illuminante ricevuta dal principe Vladimiro attraverso il battesimo (concetto di apostolicità in quanto Vladimiro fu maestro di fede per i russi, come Pietro per Roma).

È facile comprendere come in questa concezione emerga una prima preoccupazione di fondare sulla dimensione religiosa l'indipendenza politica della Rus' di Kiev e la sua resistenza alla politica universalistica di Bisanzio; il parallelo Vladimiro-Costantino e Kiev-Bisanzio, sono un primo abbozzo di una più precisa formulazione politico-religiosa che apparve nei sec. XV-XVI (Mosca, Terza Roma).

L'invasione tartara ed il giogo mongolo nei secoli XIII e XIV introducono di colpo il tema dell'apocalisse che risuona nella predicazione dei vescovi dell'epoca e che, in modo diverso, permea le tendenze eterodosse proprie dei movimenti eretici di sapore manicheo (*strigolniki*).

Caratteristica, sotto questo aspetto, è la figura del monaco Abramo di Smolensk (+ 1221): la sua predicazione sembra dominata dal timore dell'imminente giudizio di Dio e da una impaziente attesa escatologica. Tuttavia nel misticismo apocalittico di Abramo di Smolensk, si nota con chiarezza che la visione russa del mondo trasfigurato, fissa sulla risurrezione di Cristo, è la visione del mondo al di là della morte, in quanto è l'unica che sia e possa essere al di là del peccato.

Preparata da una situazione storica di oppressione (dominazione tartara), la riflessione escatologica si concentrerà sul libro di Daniele, sulla sua visione profetica dei quattro imperi: sotto i tratti del quarto, dal viso di uomo, viene identificato l'impero cristiano di Bisanzio, il cui *Basileus* impugna la missione sacra di condurre l'*oikoumene* fino alle soglie del regno di Dio.

Tale visione politico-religiosa della storia che, tramite il filone della tradizione bizantina, trovò un terreno ricco nello escatologismo russo, si mantenne soltanto fino alla metà del XV secolo.

3. Mosca, la Terza Roma

Due avvenimenti, nel sec. XV, favorirono il crollo di questa concezione universalistica: il concilio di Firenze (1439), a cui aderirono il patriarca e l'imperatore di Costantinopoli (tradimento dell'Ortodossia) e la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi (1453 - termine dell'impero bizantino).

Tali eventi furono considerati dai russi come segni apocalittici, come una spaventosa catastrofe nella storia dell'Ortodossia. Questo scacco storico provocò una rilettura del ruolo del popolo russo all'interno dell'economia salvifica, e sfociò in una formulazione precisa, fondata su di una duplice dimensione, politica e spirituale: la Russia prende coscienza che il centro della Ortodossia storica può spostarsi e che un altro popolo può ereditare la missione suprema che era stata affidata a Bisanzio. Mosca, liberatasi dal giogo mongolo, si riconosce erede di Costantinopoli e come l'impero bizantino rivestiva i tratti di *oikoumene*, così anche l'impero russo era destinato a divenire praticamente il «regno universale» dei cristiani ortodossi. Tutti questi elementi (già presenti, in forma più sfumata, nello *Slovo o zakone i blagodati*), confluirono in una esplicita teoria messianica, che a poco a poco si trasformò in un principio politico: Mosca, la Terza Roma. Così il monaco Filoteo di Pskov poté scrivere (verso il 1510) al granduca Basilio III:

Tutti i regni cristiani si sono fusi nel tuo unico regno, le due Rome (Roma antica e Bisanzio) sono cadute, la Terza Roma, Mosca, esiste e non ve ne sarà una quarta.⁴

Commentando Ap 13,1, il monaco Filoteo trasporta la realtà escatologica su di un piano di realizzazione storica e lo legge alla luce della teoria «Mosca, Terza Roma»:

La donna vestita di sole, avente sotto i piedi la luna e sul capo una corona di dodici stelle, è la Chiesa cristiana, di cui s. Giovanni dice che dovette fuggire davanti al dragone nel deserto. Abbandonò la vecchia Roma a causa degli azzimi (*una delle accuse anti-latine presenti nella tradizione bizantina*), poiché Roma è caduta nell'eresia apollinarista. La donna allora fuggì nella nuova Roma, la città di Costantino, ma anche là non trovò la pace perché i bizantini si sono uniti ai latini nello VIII concilio (*quello di Firenze*). Fuggì allora nella

⁴ G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 83.

terza Roma, che si trova nella grande Russia. Essa risplende ora sulla Chiesa una e apostolica, più brillante del sole, in tutto l'universo e il pio zar solo la dirige e la protegge.⁵

In questa ideologia, la quarta Roma è esclusa, la storia finisce con la terza: la visione è chiaramente escatologica.

È il momento — scrive P. Evdokimov — della fusione profonda della coscienza nazionale russa con l'Ortodossia universale e della certezza che l'anima dell'Ortodossia si incarna nel corpo storico della Russia.⁶

Si deve tuttavia notare che questa identificazione contiene il germe di uno sviluppo storico pericoloso: la confusione tra missione religiosa e missione politica. Così N. Berdjaev presenta questo dualismo che si trova alla base dell'ideologia «Mosca, Terza Roma»:

La missione della Russia era di custodire e conservare il vero cristianesimo: l'ortodossia. È una vocazione religiosa... La Russia è il solo regno ortodosso e, in questo senso, un regno universale, ad immagine della prima e della seconda Roma. Ma proprio su questo terreno si è prodotta una forte nazionalizzazione della Chiesa ortodossa... La vocazione spirituale russa, vocazione esclusiva, dipende dalla grandezza e dalla forza dello Stato, dall'esclusivo valore dello zar. Così la tentazione imperialista si insinua nella concezione messianica. È lo stesso dualismo che conobbe il messianismo ebreo... L'elemento escatologico e messianico della dottrina del monaco Filoteo si trova indebolita dalla preoccupazione di realizzare un potere temporale! Lo scacco spirituale dell'idea di «Mosca, Terza Roma», deriva principalmente dal fatto che questa Terza Roma, presentata come la manifestazione della potenza regale, della forza statica, si è incarnata nel regno di Mosca, poi nell'impero zarista ed infine nella terza internazionale.⁷

Tuttavia il messianismo di «Mosca, Terza Roma», a cui faceva da sfondo una ideologia politica sacralizzata da elementi religiosi, si presentò come un'utopia fragile e poco durevole, e sboccò nel «Raskol», lo scisma dei vecchi-credenti. Una concezione statica di «ortodossia», tendente al formalismo ed assorbita da un potere politico (zar), con il quale si identificava il «regno messianico», dovette scontrarsi con un tragico inganno: il regno sacro non è riuscito, la Terza Roma è fallita, la quarta non esiste, la storia e lo stato di

⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 45.

⁷ N. BERDJAEV, *L'Idée russe*, Tours 1970, pp. 17-18.

Mosca, come anche la Chiesa ufficiale, cadono fin d'allora nelle mani dell'anticristo. I vecchi-credenti lessero in queste prospettive escatologico-apocalittiche le riforme liturgiche del patriarca Nikon (sinodo di Mosca del 1666-1667), sostenute dallo zar. Perciò, la revisione dei libri liturgici e dei riti, influenzata dalle usanze greche, apparve come un tradimento dell'Ortodossia, o meglio, la rottura ed il crollo del regno ortodosso; il Raskol, quindi, non è tanto un'eresia della Chiesa, quanto piuttosto quella di uno Stato sacralizzato.

Il rappresentante più caratteristico del Raskol, il protopope Avvakum (1620-1682), aveva accettato con tutto l'ardore della sua fede l'idea di una Terza Roma, e su di essa aveva costruito la concezione del mondo e creato la sua immagine della *civitas dei*. Dopo il fallimento storico di tale ideologia, apparve ad Avvakum un solo orizzonte: quello apocalittico, entro il quale faceva irruzione con forza terribile il tema dell'anticristo e la questione dell'ultima apostasia. Così N. Berdjaev, nel suo saggio *L'idea russa*, presenta l'interpretazione della storia che fa da sfondo alla reazione dei vecchi-credenti:

Il tema dello scisma (Raskol) era un tema storiosofico, connesso con la vocazione messianica russa: era il tema del regno. A base dello scisma giaceva il dubbio se l'impero russo, la Terza Roma, fosse il vero impero ortodosso. Gli scismatici sospettavano un tradimento nella Chiesa e nello Stato; essi cessarono di credere nella sacralità del potere gerarchico. ...Gli scismatici annunciarono il tramonto dell'impero ortodosso moscovita e l'avvento del regno dell'anticristo. Avvakum vede nello zar Alessio Michailovič il servo dell'anticristo. Quando Nikon disse: «Io sono russo, ma la mia fede è greca», assestò un terribile colpo all'idea di Mosca come Terza Roma... Con l'anno 1666 cominciò in Russia il regno dell'anticristo... Lo scisma suggeriva al popolo russo l'attesa dell'anticristo, ed esso vedrà l'apparizione dell'anticristo anche in Pietro il Grande, in Napoleone, e in molte altre figure. Si formarono eremi di scismatici nelle foreste. Correva-no nelle foreste, sulle montagne e nei deserti, per sottrarsi al regno dell'anticristo.⁸

4. Il sec. XIX: il messianismo russo tra Occidente ed Oriente

Il sec. XIX rappresenta per la Russia il concretizzarsi del suo sviluppo storico, il chiarirsi della sua coscienza nazionale;

⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

ciò spinge il pensiero russo a misurarsi, confrontarsi e autocriticarsi. Il contatto della Russia con l'Occidente, con la sua cultura e la sua filosofia, pone in evidenza una domanda fondamentale: che cosa è veramente la Russia in se stessa e di fronte al resto dell'Europa? In che senso ed in che direzione può partecipare effettivamente al progresso della storia e dell'uomo? Queste domande contribuirono a dare una forma ideologica e basi filosofiche al messianismo russo.

a) *Gli occidentalisti*

Il primo pensatore originale, P. Čaadaev (1794-1856), pone un quesito audace: si chiede che cosa Dio ha pensato della Russia. Questa domanda globale si inserisce nella visione che il filosofo ha della storia.

La realtà della storia è in funzione della sua sintesi finale: il regno di Dio. La storia, continua azione creativa di Dio nel mondo, si dispiega, nella sua unità, «in un processo di costante educazione dell'umanità che tenda ad instaurare il regno di Dio sulla terra», inteso come profonda ed interiore fusione della umanità con Dio. Di conseguenza il solo popolo storico è quello che costruisce questo regno o gli resiste coscientemente. Da una lettura pessimistica della realtà storica del proprio paese, entro la quale emerge una Russia ancora alla ricerca della propria idea, Čaadaev passa ad una apertura verso l'occidente, in cui la Russia viene proiettata in un contatto intelligente con l'Europa per una migliore realizzazione della propria missione universalistica.

Da una parte, la sua convinzione che «nel mondo cristiano tutto deve necessariamente concorrere alla costruzione di un ordine perfetto sulla terra... », lo conduce ad ammirare il cristianesimo occidentale:

Proprio in questa ricerca del regno di Dio, le nazioni occidentali hanno trovato la prosperità e la libertà. Ecco la vera redenzione. *Adveniat regnum tuum*. Ecco il senso del Vangelo: «Cercate il regno di Dio e tutto il resto vi sarà donato...». Questa è la rivelazione che Čaadaev porta alla Russia.⁹

⁹ A. KOYRE, P. Tchaadaev, in *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950, p. 40.

In questa concezione si può comprendere come Čaadaev sia occidentalista per una motivazione religiosa e tenti di svegliare la Russia dai propri limiti nazionalistici per aprirla ai destini dell'umanità, in quanto «non per la strada della patria si sale al cielo, ma per quella della verità».

D'altra parte Čaadaev è convinto di una funzione peculiare che caratterizza la Russia all'interno della storia universale. Nella *Apologia di un pazzo*, così delinea tale missione:

Io ho l'intima convinzione che noi siamo chiamati a risolvere la maggior parte dei problemi dell'ordine sociale, a compiere la maggior parte delle idee sorte nelle vecchie società, a pronunciare un giudizio sulle più gravi questioni che preoccupano il genere umano.¹⁰

Tuttavia proprio una riscoperta della specifica identità deve portare la Russia ad una apertura all'universale:

Quanto meglio e quanto più la Russia comprenderà il suo ideale, tanto più presto la sua missione universalistica le diventerà facile e gioiosa. Se la Russia comprenderà la sua missione avrà l'iniziativa di tutte le idee generose, perché essa non ha gli attaccamenti, le passioni, le idee, gli interessi dell'Europa. La Provvidenza ci ha fatto troppo grandi per essere egoisti, ci ha posto fuori degli interessi nazionalistici e ci ha affidati gli interessi dell'umanità. Questo è il nostro avvenire, questo il nostro progresso.¹¹

Tuttavia questa funzione è attuale solo se la Russia si inserisce nel processo di costruzione del regno di Dio (che per Čaadaev si realizza, nella storia, attraverso l'opera della Chiesa), liberandosi da un egoismo nazionalistico, da un ripiegamento su se stessa, per assumere le proprie responsabilità di fronte al destino del mondo.

Per Čaadaev la storia è dunque in tensione cristocentrica e teurgica: su questo binario deve camminare il mondo russo; e l'occidentalizzazione era solo il termine medio. Come fa osservare A. Asnaghi, «P.Čaadaev aveva sentito la problematica religiosa della cultura, disegnando una teologia della cultura che implicava una Chiesa unica a dirigere il movimento della storia verso il regno di Dio, un attivismo pieno di

¹⁰ P. ČAADAEV, *Opere* (in russo), ed. M. Geršenzon, vol. I, Mosca 1913, pp. 230-231; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 178.

¹¹ P. ČAADAEV, *Opere*, I, 185; cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, pp. 113-114.

responsabilità morale nello spingere l'evoluzione storica verso il suo fine». ¹²

Altri occidentalisti sorgeranno sulla sua scia, ma mossi da altri principi: alcuni più sensibili alla dimensione sociale, altri stimolati da fermenti di nichilismo e radicalismo, di una religione senza chiesa e persino senza Dio. In tutti però resta una ventata di profetismo. Così, ad esempio, il messianismo rivoluzionario di V. Belinskij (1811-1848) rimane ancora legato ad una concezione filocristiana della vita sociale:

La realtà ci ha risvegliato, ma perché? — si domanda il critico russo —. L'idea sociale è certo la mia divisa. Ma che m'importa della vita dell'universale quando soffre la persona? Che m'importa di comprendere l'idea, di vedermi aperto il mondo dell'idea nell'arte, nella religione, nella storia, se non la posso condividere con tutti quelli che devono essere miei fratelli nell'umanità, mio prossimo nel Cristo? Lungi da me la felicità se devo essere il solo fra mille a possederla. ¹³

Ben più radicale è la visione di A. Herzen (1812-1870). Ma anche nelle sue parole si può sentire l'accento del profeta:

Noi non costruiamo, demoliamo; non annunciamo nuove rivelazioni, distruggiamo l'antica menzogna. L'uomo contemporaneo, triste *pontifex maximus*, non fa che gettare il ponte: un altro sconosciuto, futuro, attraverserà questo ponte... Non rimanere sull'antica sponda..., è meglio perire con essa che cercare salvezza nella clinica della reazione. ¹⁴

b) *Gli slavofili*

Il tentativo di sintesi tra Occidente ed identità russa compiuto da Čadaev, subisce una rottura, operata dalle posizioni radicali di alcuni «occidentalisti». Questi, muovendo dal presupposto di una originaria unità spirituale degli uomini, non credevano di poter accettare nella spiritualità russa nulla di così particolare ed esclusivo, nulla di così specificamente russo, che non fosse possibile riscontrare nella storia culturale dell'Occidente, entro la quale cercavano di

¹² A. ASNAGHI, *Storia ed escatologia del pensiero russo*, Genova 1973, p. 97.

¹³ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, pp. 126-127.

¹⁴ A. HERZEN, *Dall'altra sponda*, Milano 1945, p. 20; cf. cit. in A. ASNAGHI, *Storia ed escatologia del pensiero russo*, p. 84.

inserire l'esperienza russa. A poco a poco persero le istanze religiose, presenti invece in Čaadaev, lottando piuttosto per ideali di libertà e di giustizia, in cui si mescolavano tendenze liberali e socialistoidi.

Queste posizioni provocarono la reazione di un altro gruppo culturale, che rappresenta la corrente più autoctona del pensiero russo: gli slavofili. In contrasto con la occidentalizzazione della cultura russa, gli slavofili rivendicavano la singolarità della esperienza spirituale e storica della Russia e la prospettavano in termini tali da non poter essere né ridotta né paragonata a quella dei popoli europei. La lettura che essi facevano della storia era, in un certo senso, simile a quella di Čaadaev. Ma gli slavofili scorgevano il principio unitario della evoluzione storica verso il regno di Dio (con la conseguente vocazione della Russia) nella forma russa del cristianesimo: l'Ortodossia. Secondo gli slavofili, le tendenze fondamentali e del tutto particolari della spiritualità russa, in netto contrasto con lo spirito dell'Occidente, si muovevano in direzione di una sempre più organica integrità: integrità della vita e della cultura, che si basa, più che altro, sulla profonda religiosità del popolo. Questa ricevette nell'Ortodossia la possibilità di attuarsi come esperienza cristiana autentica e libera da ogni limitazione di razionalismo e legalismo presenti invece nel mondo occidentale (polemica con la teologia cattolica). In questa concezione noi vediamo riaffiorare, forse in una forma meno politicizzata e più dogmatico-ecclesiale, l'antica ideologia della «Mosca, Terza Roma».

In I. Kireevskij (1806-1856), primo filosofo di questa corrente, riemerge il problema sul ruolo della Russia: da dove la Russia deve essere illuminata, dall'interno della propria vita o dall'Europa occidentale? E quale principio deve sviluppare nella propria vita? Come fondamento del messianismo, Kireevskij pone la affermazione base degli slavofili: l'integrazione di tutte le facoltà dello spirito umano in una coscienza che scaturisce dalla totalità dell'esperienza spirituale e religiosa:

Allora l'illuminato russo — scrive Kireevskij — quando si sarà sottratto alla pressione dei sistemi razionali della filosofia europea, troverà nella profondità della particolare intuizione dei santi padri, la quale è inaccessibile ai concetti occidentali, viva, integrale e spirituale, le risposte più complete proprio a quelle domande dell'intelletto e del cuore le quali eccitano di più l'anima delusa dagli

ultimi risultati della coscienza occidentale. E nel passato della sua patria egli troverà la possibilità di capire l'evoluzione che si compie in un'altra cultura.¹⁵

Così alla base della vera conoscenza, non vi è il valore formale della forma e delle deduzioni logiche, ma l'amore e la fede. Per Kireevskij, la realizzazione di tale conoscenza integrale si attua solo all'interno di una coscienza sopra-individuale, data unicamente dall'unanimità dei credenti, della Chiesa. Così P. Evdokimov definisce il pensiero di Kireevskij:

È un'immensa antropologia cristologica in cui l'unicità di ciascuno si compie nell'accordo sinfonico di tutti gli unici e in cui l'eucaristia, secondo i Padri, realizza il «sacramento del fratello».¹⁶

Quest'ultima dimensione ecclesiologica è un primo abbozzo del concetto della *sobornost'* sviluppato da un altro slavofilo, A. Chomjakov (1804-1860). Non possiamo esaminare qui la dottrina di Chomjakov sulla Chiesa. Per collegarlo con Kireevskij, faremo solo notare che per questo teologo la coscienza integrale procede dalla coscienza organica «ecumenica» (*sobornaja*), presente solo nella Chiesa che ha Cristo come capo ed è concepita come comunione dei fedeli in unità, libertà e amore.

La Chiesa — scrive Chomjakov — non è un'autorità... perché l'autorità è qualcosa di esterno a noi. La Chiesa non è un'autorità, è la verità... Né Dio, né il Cristo, né la sua Chiesa sono l'autorità, cosa esteriore. Essi sono la verità: essi sono la vita del cristiano, la sua vita interiore..., ma diventano la sua vita solo nella misura in cui questi (il cristiano) vive della vita universale di amore e di unità, che è la vita ecclesiale.¹⁷

La Chiesa dunque, la cui base organica è l'amore, si presenta come l'unità di numerosi esseri, ma una unità in cui è salvata e vive la libertà di ciascuno.

¹⁵ I. KIREEVSKIJ, *Sul carattere della cultura dell'Europa e sulle sue relazioni con la cultura della Russia*, in *Opere* (in russo), ed. M. Geršenzon, vol. I, Mosca 1911, p. 221; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 179.

¹⁶ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 64.

¹⁷ Cf. cit. in M.J. LE GUILLLOU, *Kiriéievsky et Khomiakov. L'appel à une plénitude de catholicité*, in «Istina» 8 (1961-1962), p. 283.

Per Chomjakov la realizzazione di questa sintesi unità-libertà-amore (elementi della *sobornost'*), si attua unicamente nell'Ortodossia, nella quale si trova così la possibilità della conoscenza integrale. Di conseguenza, la lettura che Chomjakov fa del cattolicesimo e del protestantesimo è filtrata da un atteggiamento apologetico: per questo teologo, la Chiesa di Roma rappresenta l'unità senza la libertà, e la Riforma la libertà senza l'unità. Per quanto riguarda il ruolo storico specifico della cultura e della nazione russa, Chomjakov è convinto che solo una riscoperta della propria identità cristiana radicata nella pienezza della *sobornost'* dell'Ortodossia, permetterà alla Russia di inserirsi positivamente nella storia umana e portarla al suo culmine:

Per la Russia non c'è che un dovere possibile: essere una società fondata sui più alti principi morali o altrimenti... Tutto quanto vi ha di nobile o di elevato, tutto quanto vi è al mondo ricco di amore e di simpatia per il prossimo, tutto questo ha un nome soltanto: cristianesimo. Per la Russia non c'è che un dovere: divenire la più cristiana delle società umane... Se in seguito cercherà di esprimere la sua missione, lo spirito interiore del popolo non cesserà mai di averne coscienza. Da chi ci è data questa missione? Può darsi che in parte dipenda dal carattere della nostra razza. In ogni caso, senza alcun dubbio, dal fatto che per grazia di Dio, il cristianesimo ci è stato dato in tutta la sua purezza (Ortodossia), nella sua essenza di amore fraterno.¹⁸

Qui risiede la tensione messianica del pensiero di Chomjakov: la *sobornost'* dell'Ortodossia porterà ad una *sobornost'* nel campo sociale e politico, attraverso la mediazione del popolo russo, mediazione aperta a tutti gli altri popoli.

Senza riportare una critica al concetto di *sobornost'* espresso da Chomjakov, facciamo rilevare solo un giudizio di P. Evdokimov: «Questo principio dell'organicità piegava pericolosamente verso una confusione tra il sociale e l'ecclesiale, verso una quasi identificazione della Chiesa col comunitario naturale».¹⁹ Su questo binario, si può ben capire la conclusione di Dostoevskij, che lo Stato debba trasformarsi in chiesa, confondersi con la chiesa, divenire chiesa universale.

La radicalizzazione operata da tendenze più chiaramente

¹⁸ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, p. 139.

¹⁹ Cf. P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 63.

politiche, fece sfociare lo slavofilismo nel panslavismo. Ad esempio, in uno dei più caratteristici rappresentanti del panslavismo, N. Danilevskij (1822-1885), rimane ancora come fondamento la convinzione di una vocazione religiosa della Russia:

Oggettivamente ed in realtà al popolo russo — come alla maggioranza degli altri popoli slavi — toccò la sorte storica di essere, insieme ai greci, guardiani principali della tradizione viva della verità religiosa, cioè dell'ortodossia, ed in tale maniera continuatori di una grande opera diventata la sorte di Israele e di Bisanzio, essere popoli eletti da Dio. Soggettivamente, i russi e gli altri slavi sono dotati di sete della vera religiosità.²⁰

Ma proprio in Danilevskij prevale maggiormente la dimensione politica: la missione del popolo russo era anzitutto la creazione di un potente organismo statale e la possibilità per esso di una espansione naturale, determinata dalle pure leggi dell'evoluzione naturale. Nella sua opera *Russia ed Europa*, Danilevskij esprime questo concetto:

Il popolo russo, come gli altri popoli slavi, ha in sé i germi di un nuovo tipo storico culturale di civiltà, del tutto distinto dalla civiltà europea romano-germanica. Condizione indispensabile per una simile fioritura è però la conquista di Costantinopoli e la sua trasformazione in capitale di una «Slavia» libera ed unificata dalla Russia. Perciò, dunque, l'idea di «Slavia» deve essere per ogni slavo la più alta dopo quella di Dio, più alta della libertà, più alta della scienza, più alta della istruzione, più alta di tutti i beni della terra, giacché tutti questi ultimi sono irraggiungibili senza la sua realizzazione.²¹

Questo testo ci offre la possibilità di far rilevare il pericolo fondamentale del messianismo russo: la tentazione sempre latente di «Mosca, Terza Roma» porta inevitabilmente ad una confusione di due sfere nettamente distinte: quella politica e quella religiosa. Lo slancio messianico-profetico rimane così soffocato in un gretto nazionalismo che svuota la tensione escatologica presente nel terreno spirituale russo e la trasfor-

²⁰ N. DANILEVSKIJ, *La Russia e l'Europa. I rapporti culturali e politici del mondo slavo con quello romano-germanico* (in russo), Pietroburgo 1871, p. 525; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 180.

²¹ *Ibid.*, p. 133; cf. cit. in A. WALICKI, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1975, p. 498.

ma in una complessa macchina di potere e di imperialismo. Questo pericolo lo mette bene in rilievo N. Berdjaev nel suo saggio *L'idea russa*:

Infatti questa idea messianica russa, questa idea pura del regno di Dio, del regno di giustizia, è soffocata dalla idea imperialista della volontà di potere. Ciò si è già visto nella ideologia della «Mosca, Terza Roma». E la stessa deformazione si è prodotta nel comunismo russo, in cui l'idea messianica è penetrata sotto una forma areligiosa o antireligiosa. La ricerca del regno di verità si è mutata così in volontà di potenza.²²

Se da una parte il desiderio della salvezza dell'uomo russo sta alla base della ideologia slavofila, in essa non prende però rilievo la dimensione escatologica. Ecco il giudizio di P. Evdokimov a questo riguardo:

La preminenza dell'etica, nei quadri ancora patriarcali della Russia, spiega una certa staticità nella visione degli slavofili, in cui l'escatologia e l'inquietudine apocalittica non trovano alcun posto.²³

Questi aspetti sono presenti invece in K. Leont'ev (1831-1891), pensatore che si può ricollegare alla corrente slavofila, anche se la sviluppa in modo personale, più aderente alla propria esperienza religiosa.

Se inizialmente sembra prevalere in Leont'ev il motivo estetico, a poco a poco affiorano più profonde esigenze, che si condensano nella problematica dell'uomo e del destino umano, situati all'interno di una concezione pessimistica della storia. In questo filosofo, la tormentosa ricerca delle possibilità di salvezza, assume una dimensione personale, tragica: la religione di K. Leont'ev era «una religione esclusivamente di salvezza personale», «egoismo trascendente», come lui stesso si esprimeva. In questa prospettiva si può comprendere come affiori in tutta la sua drammaticità il tormento apocalittico, l'attesa angosciata del giudizio:

Il cristianesimo per Leont'ev — scrive P. Evdokimov — è la religione della fine e non del tempo storico, che non ha alcun senso religioso; il suo iper-escatologismo salta, alla fine, al di sopra della storia e rifiuta così che essa possa avere un senso positivo che derivi dalla

²² N. BERDJAEV, *L'Idée russe*, pp. 203-204.

²³ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 63.

incarnazione... Schiacciato dalla trascendenza di Dio in rapporto alla storia, non comprende che il cristianesimo non è la salvezza che libera dalla vita, ma la salvezza della vita stessa.²⁴

Questo sentimento apocalittico pone Leont'ev in un atteggiamento profondamente pessimistico di fronte al regno di una universale giustizia umana, di fronte all'Occidente, di fronte al democratismo umanitario ed al cristianesimo «ro-seo» di Dostoevskij (la definizione è di Leont'ev stesso); in sintesi, tale pessimismo fa sfociare Leont'ev in una visione negativa del ruolo storico della Russia. Con toni profetici, così il filosofo russo proclama la missione storica del suo popolo:

Chi sa? Forse noi, simili agli ebrei, che non aspettavano che da loro uscisse il maestro di una nuova fede, vedremo, tra alcune centinaia d'anni, dal seno del nostro stato, dapprima livellato e poi ateo, uscire l'anticristo.²⁵

5. Tre profeti del messianismo russo: Dostoevskij, Solov'ev, Berdjaev

a) F. Dostoevskij

Nel messianismo di Dostoevskij confluiscono tendenze provenienti non solo dalla riflessione slavofila (soprattutto la dimensione religiosa del popolo russo ed il suo ruolo politico-universale), ma anche elementi che erano stati sviluppati da alcuni rappresentanti dell'occidentalismo (socialismo umanitaristico). Tutti questi aspetti vengono fusi in una sintesi artistica, in quella visione messianica di una forma universale di cristianesimo, che si concretizza nei personaggi, nelle idee, nelle situazioni che popolano i romanzi di Dostoevskij. Alla base di questa concezione si pone un'antropologia cristocentrica: da una parte il problema dell'uomo di fronte a se stesso ed alla propria capacità di scegliere, e dall'altra il destino dell'uomo alla luce della incarnazione, nella quale viene

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

²⁵ Cf. cit. in I. KOLOGRIVOV, *Costantino Leontjev. La sua vita e il suo pensiero*, Brescia 1949, pp. 277-278.

ristabilita, completata e rivelata la struttura teandrica dell'essere umano.

È questa la chiave con cui Dostoevskij legge la storia dell'umanità: l'uomo, in ogni sua esperienza, si scontra con l'atto fondamentale che determina il suo destino, l'atto di scegliere. Entro questo scenario si muovono i personaggi dei romanzi dostoevskijani: l'esperienza del superuomo che si trova di fronte al Dio giudice e salvatore (*Delitto e castigo* - 1866), oppure l'esperienza di un amore pazzo ed illimitato (*Idiota* - 1869), che si oppone ad una logica demoniaca (*Demoni* - 1870). Tutte queste situazioni purificano e creano la bellezza nuova dell'uomo dostoevskiano, aperta all'umanità e illuminata dalla luce di Cristo.

Nella «leggenda del grande Inquisitore» (*Fratelli Karamazov*), il contrasto tra la vera libertà, incarnata da Cristo, e lo spirito dell'auto-distruzione e del non-essere, assumono toni apocalittici, in cui la figura dell'inquisitore si delinea nei tratti dell'anticristo, che congiunge in se stesso la tirannide politica e quella spirituale: è la personificazione delle tre tentazioni di Cristo. Dostoevskij mostra in Cristo la verità interiorizzata che libera del tutto e mette l'uomo fuori da ogni costrizione. Secondo il grande Inquisitore, l'uomo avrebbe preferito non esistere, piuttosto che il tormento di una coscienza libera fra il bene ed il male. È l'accusa che viene rivolta a Cristo:

Per quindici secoli — proclama l'Inquisitore — ci siamo tormentati con questa famosa libertà, ma ora è finita, finita sul serio. Non lo credi?... Sappi che oggi, anzi proprio ora, questi uomini sono convinti più che mai di essere perfettamente liberi, e invece hanno perso la loro libertà e l'hanno deposta ai nostri piedi. Siamo noi però che abbiamo ottenuto questo! Era forse questo che tu volevi? Una simile libertà?... Tu hai voluto l'amore libero dell'uomo, perché egli ti segua liberamente sedotto e conquistato da te... non avendo come sua luce che la tua immagine...

E per questo il grande Inquisitore giudica Cristo degno del rogo:

Ti brucerò per essere venuto a disturbarci. Perché se c'è qualcuno che ha meritato più di tutti il nostro rogo, sei proprio tu. Domani ti farò bruciare. Dixi.²⁶

²⁶ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, I Firenze 1966, pp. 364-365.369.376.

Nella risposta di Cristo al grande Inquisitore, sta la soluzione del dramma dell'umanità: è una risposta silenziosa, si riduce ad un bacio. Ma questo simbolizza quella negazione di sé che è l'amore, scelta veramente libera che dona il modello di una comunità rinnovata di fratelli.

La sintesi unificatrice va dunque ricercata nell'amore, che fa convergere le due libertà, quella di Dio e quella dell'uomo, in un accordo sinergico. È l'insegnamento dello starec Zosima, la luminosa figura del romanzo *I fratelli Karamazov*:

Se nell'amore del prossimo arriverete fino all'abnegazione totale di voi stessi, allora certamente troverete la fede e nessun dubbio penetrerà nella vostra anima. Questo è provato, questo è certo.²⁷

E ancora lo starec Zosima, nel suo testamento spirituale, delinea la missione del monaco russo di fronte all'umanità proprio come annuncio dell'immagine di Cristo e come testimonianza della libertà. Riportiamo il testo, in quanto ci aiuta a cogliere gli elementi essenziali del messianismo di Dostoevskij:

Quanti sono fra i monaci gli umili e i miti, che hanno sete di solitudine e di ardente preghiera... E quanti si meraviglierebbero se dicessi che da questi umili, assetati di solitaria preghiera, verrà forse ancora una volta la salvezza della terra russa! Perché essi davvero si tengono pronti, in silenzio, «per quel giorno e quell'ora, per quel mese e quell'anno». Nel loro isolamento custodiscono ancora, stupenda ed intatta, nella purezza della verità divina, l'immagine di Cristo, ricevuta dagli antichi padri, apostoli e martiri, e quando occorrerà, la riveleranno al mondo scosso nella sua fede. È dall'Oriente che questa stella rifulgerà.²⁸

Inoltre, alla nevrotica ricerca della libertà attraverso i modelli materialistici imposti dal mondo, ricerca che deforma il volto umano, lo starec Zosima oppone il lento e duro cammino indicato dai monaci, che conduce alla libertà dello spirito e alla «allegrezza spirituale»; ed alla solitudine angosciata degli uomini in preda a questa libertà impazzita, Zosima oppone la solitudine consapevole e ricca del monaco. Qui la critica dello starec assume accenti profetici:

²⁷ Cf. cit. in T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, p. 339.

²⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, I, pp. 447-448.

Chi dei due sarà maggiormente capace di innalzare una grande idea e servirla? Il riccone isolato o quest'uomo liberato dalla tirannia delle cose e delle abitudini? Rimproverano al monaco il suo isolamento: «Ti sei isolato fra le mura del monastero per salvare te stesso, e hai dimenticato la causa della fratellanza umana». Ma chi mostra più zelo per l'amore fraterno?... Quegli stessi uomini umili e mansueti, che digiunano e tacciono, si leveranno e andranno a compiere la grande impresa. La salvezza della Russia verrà dal popolo. E il monaco russo è col popolo da sempre... Il popolo ha un modo di credere in Dio uguale al nostro, e un uomo d'azione che non abbia fede non farà mai niente in Russia, anche se fosse sincero e geniale. Il popolo affronterà l'ateo e lo sconfiggerà, e allora sorgerà la Russia una e ortodossa. Abbiate cura del popolo... Ecco qual'è la vostra missione di monaci, perché questo popolo porta in sé Dio.²⁹

Anche nella storia dell'umanità, il ruolo del popolo russo si inserisce in questa rivelazione al mondo di una fratellanza universale: e ciò è possibile proprio perché questo popolo è «teoforo». Nel suo discorso su Puškin dell'8 agosto 1880, Dostoevskij ci offre una sintesi della sua concezione messianica. Nel passo che riportiamo, possiamo anche scorgere le intuizioni di Čaadaev, di Kireevskij, di Danilevskij:

Io credo nel fatto che noi, cioè — s'intende — non noi ma i futuri uomini russi, finiranno per capire tutti, fino all'ultimo, che diventare genuino russo significa appunto: tendere a introdurre già definitivamente la conciliazione nelle contraddizioni europee, additare alla nostra nostalgia europea un'uscita nella nostra anima universalmente umana e unitiva di tutto, accogliere in essa con amore fraterno tutti i nostri fratelli, e, alla fine forse, pronunciare una parola di grande, comune armonia, di fraterno e definitivo accordo di tutte le nazioni, secondo la legge evangelica di Cristo.³⁰

E ancora, nel gennaio del 1881, anno della sua morte, scriveva:

Io parlo della sete incessante nel popolo russo, sete che sempre lo accompagna, sete di un'unione universale, nel nome di Cristo, unione di tutti i popoli, di tutti come fratelli. E se questa unione non esiste ancora, se la Chiesa non si è ancora pienamente edificata, non soltanto nella preghiera, ma neppure in realtà, nondimeno l'istinto di questa Chiesa e l'incessante, talvolta persino quasi incosciente sete di

²⁹ *Ibid.*, pp. 449-450.

³⁰ F. DOSTOEVSKIJ, *Diario di uno scrittore*, agosto 1880, cap. II, (ed. russa), Berlino 1922, p. 598; cf. cit. in T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, p. 354.

essa, sono indubbiamente presenti nel cuore di vari milioni del nostro popolo. Non nel comunismo, non in forme meccaniche si contiene il socialismo del popolo russo; questi crede che si salverà alla fin fine solo con l'unione di tutto il mondo nel nome di Cristo.³¹

Nonostante l'intrecciarsi di contraddizioni e di utopie, di profezie tragicamente sconfessate dalla storia, rimane valida l'intuizione fondamentale di Dostoevskij: l'aver colto nell'amore e nella libertà di Cristo, uomo-Dio, il centro della storia e nello stesso tempo l'aver indicato la necessità che la storia esca dai suoi piani per entrare nella sua sintesi definitiva, il regno di Dio. Alla fine del romanzo *I fratelli Karamazov*, lo scrittore russo ci lascia questo semplice messaggio: «Senza dubbio risorgeremo, senza dubbio ci rivedremo, e con gioia, con allegrezza ci racconteremo tutto quello che è successo...».

b) V. Solov'ev

Il genio teologico-filosofico di V. Solov'ev (1853-1900) indirizzò il pensiero russo su nuove piste che influenzarono ed ispirarono tutta una generazione, quella dei maggiori teologi russi. Per quanto riguarda la visione messianica della storia, Solov'ev, pur influenzato dalle posizioni slavofile e soprattutto da Dostoevskij, seppe trascendere i limiti che soffocavano le intuizioni di questa corrente del pensiero russo: il suo messianismo si apre ad un orizzonte veramente universale, tanto da poter affermare che «in fondo solo con Solov'ev lo slavofilismo si erige a vero messianismo».³²

Non possiamo certamente presentare il pensiero di questo grande filosofo russo, incentrato in prevalenza sul problema metafisico della vita. Facciamo solo notare che in esso, accanto ad alcune intuizioni particolari (nozione dell'omniunità del mondo come un tutto organico e visione sofianica dell'universo) si mescolano, in un cammino di evoluzione che porta ad una sintesi armonica, aspetti già presenti nel pensiero russo: visione cristologica e teandrica del cosmo, dimensione ecclesiale che si apre all'ecumenismo, tensione escatologica della storia. Tuttavia si possono cogliere in tre

³¹ *Ibid.*, gennaio 1881, cap. IV, p. 666; cf. cit. T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, p. 355.

³² D. STREMOUCHOV, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935, p. 118.

idee-chiave i fondamenti su cui Solov'ev costruisce la sua riflessione e la sua visione della storia. Le riassumiamo seguendo lo schema presentato da G. Guariglia nel suo studio sul messianismo russo: «La tutt'unità di Dio e dell'universo cosmico e storico; la divino-umanità del Logos, della Sofia e della Chiesa; la teocrazia universale, cioè la piena attuazione del regno di Cristo in terra, sulla scorta di un principio trinitario: il sacerdozio, il regno ed il libero profetismo».³³

1) L'intuizione dell'unitotalità (*vseedinstvo*) dell'essere, viene così presentata da S. Frank nella sua riflessione sulla eredità spirituale di V. Solov'ev:

Solov'ev vede il mondo e l'umanità come un organismo vivente e integrale, le cui parti singole sono come gli organi e le cellule collegate fra di loro, perché la forza vitale di questo tutto è il suo nesso intimo con Dio, il fatto che viene permeato da un unico e perciò infinito principio divino.³⁴

Questa concezione di Solov'ev, posta a base del suo messianismo, si trasforma nell'idea universalitica che tutta l'umanità forma un grande essere collettivo e un organismo sociale, in cui i singoli popoli sono le membra vive. Tale organismo, descritto nel suo sviluppo storico, appare come un vero cosmo: vi entrano la facoltà creativa, la conoscenza e l'attività pratica, il sentimento, il pensiero e la volontà; la bellezza, la verità e il bene universale; sono indispensabili la teologia, la filosofia, la scienza positiva; è composto dalla società spirituale o Chiesa, dalla società politica o stato, e infine dalla società economica. In questa sintesi organica, ciascun popolo ha la sua funzione e solo in questo modo trova la sua «omni-totalità». Così Solov'ev scrive nella *Idea russa*, conferenza pubblicata nel 1888:

Se l'unico popolo di cui la Provvidenza divina si è occupata in particolare, è l'israelitico, se l'unica sua ragione d'essere non si trovava in lui stesso, bensì nella rivelazione cristiana preparata da lui, e se, infine, nel Nuovo Testamento non si parla più di alcuna nazionalità in particolare, anzi vi si dichiara espressamente che non deve più esistere alcun antagonismo nazionale, non si deve conclude-

³³ G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, p. 156.

³⁴ S.L. FRANK, *L'eredità spirituale di Vladimir Solov'ev*, in «Russia Cristiana» 6/156 (1977), p. 34.

re da ciò che nel pensiero originale divino le nazioni non esistono fuori della loro unione organica e viva, cioè fuori dell'umanità? E se questo è così per Dio, deve essere anche per le nazioni stesse, in quanto vogliono attuare la loro idea vera che riposa nel pensiero eterno di Dio.³⁵

2) Per Solov'ev, l'evento più decisivo della storia fu l'atto «della teofania piena e perfetta», ossia la rivelazione del Dio-uomo. Questa sintesi (divino-umanità) fa della storia una economia teandrica della salvezza. La fede in Dio e la fede nell'uomo, spesso contrapposte nella dialettica di una storia secolarizzata, puntano verso la pienezza della verità, culminano nel teandrisimo del Dio-uomo, Gesù Cristo, perfetto Dio e perfetto uomo. S. Frank commenta: «Per Solov'ev, la rivelazione cristiana è non soltanto una rivelazione nuova su Dio, ma anche una rivelazione sull'uomo; due rivelazioni che rappresentano unicamente due aspetti inscindibili del pleroma della verità cristiana».³⁶ Questa tensione del processo storico e cosmico verso Cristo viene descritta da Solov'ev, nei *Fondamenti spirituali della vita*, in questi termini:

Senso e ragione di essere del mondo, in cui sta anche la verità, è l'unione intima di ciascuno con il tutto. Questa unione, considerata come forza viva e personale, è l'amore... Questo senso penetra, con la forza infinita dell'amore, le tenebre, si impossessa di tutta l'essenza dell'uomo, rigenera la sua natura e in lui veramente si incarna: «E il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi». ...Cristo ha dimostrato che Dio è amore o, in altre parole, che è la personalità assoluta. Nel Logos divino incarnato nella persona di Gesù Cristo, appare il nuovo uomo spirituale, il nuovo Adamo... che in sé racchiude tutta l'umanità rigenerata. Nella sfera dell'esistenza eterna e divina, il Cristo è il centro spirituale dell'organismo universale. Quando questo organismo o l'umanità universale cade nel torrente dei fenomeni e subisce l'influenza della legge dell'esistenza esteriore, esso è obbligato a ricostruire nel tempo ciò che ha abbandonato nell'eternità, vale a dire la sua intima unione con Dio e con la natura. Così Cristo, principio attivo di questa unità, per ricostruirla realmente, deve scendere in questo stesso torrente dei fenomeni... e, da centro dell'eternità, divenire centro della storia, poiché è apparso in un momento determinato, «quando venne la pienezza dei tempi»...³⁷

³⁵ V. SOLOV'EV, *L'Idée russe*, Paris 1888. Nuova ed. (con tr. ted.) in *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, III, Freiburg i.B. 1954, pp. 48-49; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Prophetismo e messianismo russo religioso*, pp. 189-190.

³⁶ S.L. FRANK, *L'eredità spirituale di Vladimir Solov'ev*, p. 35.

³⁷ V. SOLOV'EV, *I fondamenti spirituali della vita*, tr. it. a cura di una clarissa del Monastero di Fiesole, Torino-Roma 1949, pp. 95-96.

Riflettendo sul dogma cristologico, Solov'ev, di fronte all'immenso problema del cosmo, tenta un'impresa molto pericolosa, ma radicata nella tradizione della teologia orientale: esplicitare la cristologia con la sua sofologia. Se Dio si rivela in Cristo come Logos, come principio di unità, allora è necessario riconoscere in questa rivelazione teandrica un altro momento, per cui il Logos divino scende nel mondo per organizzarlo e per salvarlo, per cui si rivela come la perfetta e ideale umanità unita a Dio: ad esso conviene il nome mistico di Sofia.

La Sofia — scrive Solov'ev nella sua VII lezione «sulla Divinumanità» — è il corpo divino, la materia della Divinità permeata dal principio dell'umanità divina. Cristo che realizza, ossia porta in sé questa unità, è il Logos e la Sofia in quanto organismo integrale divino, insieme universale ed individuale.³⁸

Per Solov'ev la Sapienza divina era «l'amica eterna», l'anima nascosta del mondo creato. Per questo essa doveva essere scoperta sotto la coltre dell'esperienza sensibile. Ma più che un oggetto di contemplazione, la Sapienza di Dio diventa per Solov'ev una «essenza che deve incarnarsi nel mondo attraverso gli sforzi di tutta l'umanità. La sua dottrina sofianica postula un'opera divina e umana insieme e il suo sistema, oltrepassando gli stretti limiti della filosofia, diviene un'opera messianica».³⁹ Le riflessioni sulla Sapienza di Dio verranno sviluppate da altri due teologi russi, P. Florenskij (1882-1948) e S. Bulgakov (1871-1944). Quest'ultimo, sulla scia di Solov'ev, vede nella Chiesa l'incarnazione storica della Sofia:

La Chiesa nel mondo è la Sofia nel suo divenire, in accordo con il doppio impulso della creazione e della divinizzazione... La Chiesa è il cuore e l'essenza del mondo, la sua nascosta e definitiva causa... Tutto il mondo diviene Chiesa... Soltanto alla luce del culto della Sapienza noi possiamo abbracciare tutto il campo di quella sintesi escatologica di tutte le cose che non si limita alla finale separazione del bene e del male nell'ultimo giudizio, ma supera persino questa separazione, poiché Dio sarà allora tutto in tutti, e la Sapienza divina si realizzerà nel creato...⁴⁰

³⁸ V. SOLOV'EV, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, ed. it. a cura di P. Modesto, Milano 1971, p. 146.

³⁹ G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, p. 157.

⁴⁰ S.N. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, London 1957, pp. 208.217; cf. cit. in N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, pp. 289-290.

E anche per Solov'ev, l'unità ideale dell'umanità, rivelata nell'uomo-Dio, diventa possibile solo attraverso quella organizzazione perfetta voluta da Cristo stesso, la Chiesa. Nella appendice ai *Tre discorsi su Dostoevskij*, Solov'ev così definisce la Chiesa:

La Chiesa è l'umanità divinizzata per mezzo di Cristo e, all'interno della fede nella Chiesa, credere nell'umanità significa proprio credere nella sua capacità di essere divinizzata, credere, secondo le parole di s. Atanasio il Grande, che Dio si è fatto uomo in Cristo, perché l'uomo diventasse Dio.⁴¹

Dalla dimensione ecclesiale, sgorga la tensione ecumenica dell'opera e del pensiero di V. Solov'ev. Soprattutto dal 1881 in poi, il problema della riunificazione della Chiesa ortodossa con quella di Roma diventa il tema principale dell'apostolato filosofico di Solov'ev. Come fa notare A. Asnaghi, «da una profonda visione metafisico-storica sgorga l'ecumenismo di Solov'ev e la sua azione tutta spesa a riunire attorno a Roma cristiana le forze cristiane, per la costruzione di un mondo veramente incamminato verso il regno di Dio, cosicché non sia vano il messaggio evangelico e sia storicamente efficace l'opera dell'incarnazione».⁴²

3) Nella terza parte del libro *La Russia e la Chiesa universale*, Solov'ev costruisce la sintesi visibile tra la verità cristiana e la sua azione sulle relazioni socio-politiche: è la piena attuazione del regno di Cristo in terra, abbozzata nella teoria della teocrazia libera o Chiesa universale. Essa si presenta come l'unione di una triplice dignità: sacerdotale, incarnata dal pontefice, supremo depositario della verità divina e della sua fecondità, padre comune della Chiesa visibile; regale, incarnata nello zar russo, elemento temporale della teocrazia cristiana; profetica, esercitata dai vari profeti e santi, i quali agiscono attraverso i carismi (elemento presente soprattutto nelle chiese della Riforma).

In questa visione trinitaria, «unità sintetica e finale della divino-umanità», Solov'ev inserisce le forze spirituali della

⁴¹ V. SOLOV'EV, *Appendice ai «Tre discorsi su Dostoevskij»*, in «Russia Cristiana» 6/180 (1981), p. 38.

⁴² A. ASNAGHI, *Storia ed escatologia del pensiero russo*, p. 189.

Russia, alla quale spetta un ruolo primario nella vocazione delle nazioni in una società cristiana. Il popolo russo, scrive Solov'ev, «deve comunicare al mondo un'anima vivente, dare la vita e l'unità dell'umanità prostrata e lacerata, riunendola all'eterno principio divino». In questa opera unificatrice, la Russia deve aprirsi alle altre nazioni:

Il popolo russo deve, per adempiere veramente alla sua missione, consacrarsi alla vita cristiana con corpo ed anima, e impiegare tutte le sue forze nazionali per attuare la perfetta ed universale unità del genere umano in unione con tutti gli altri popoli, questa unità il cui fondamento irremovibile è dato nella Chiesa di Cristo.⁴³

Inoltre, questa missione è annunciata da Solov'ev in termini ecumenici:

Io sogno una Russia più grande e più bella, che non vuol dire una Russia più estesa nei suoi territori e più violenta: una Russia che tenga alto il suo prestigio non tanto con le armi quanto con la fede e la carità: una Russia che sia grande, perché fattasi zelatrice nel mondo dell'idea universalistica di Gesù Cristo, renderebbe più completo il corpo mistico di Cristo e glorificherebbe la sua santa ed unica Chiesa, la Chiesa cattolica, divenuta per l'adesione della Russia più perfettamente e più visibilmente cattolica.⁴⁴

Con questa concezione, Solov'ev supera il nazionalismo ed il particolarismo entro cui gli slavofili soffocano il ruolo messianico del popolo russo.

Il sangue di Cristo — scrive Solov'ev — ci ha lavati da ogni nazionalismo egoistico ed il cristianesimo insegna che il popolo non è fine a se stesso, ma che la nazione può divenire una forza necessaria se si mette a servizio dell'umanità.⁴⁵

Alla fine della vita, Solov'ev diventa più pessimista: uno «choc» spirituale, attraverso il quale scopre bruscamente il potere del male nel mondo, apre il suo pensiero ad una visione escatologica che si colora di tinte apocalittiche. L'utopia di una società teocratica è crollata e Solov'ev ne fa un terribile bilancio scrivendo la sua *Leggenda sull'anticristo*.

⁴³ V. SOLOV'EV, *L'Idée russe*, in *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, III, Freiburg i.B. 1954, pp. 52-53; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 190.

⁴⁴ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, pp. 158-159.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 159.

L'anticristo appare sotto l'aspetto di un grande filantropo, nel quale si intrecciano le tendenze di un'umanità in disgregazione: il materialismo economico (K. Marx), il moralismo astratto (L. Tolstoj) ed il demonismo del super-uomo (F. Nietzsche). Questo filantropo risolve tutti i problemi dell'esistenza seguendo le tre tentazioni di Cristo nel deserto (cf. il grande Inquisitore di Dostoevskij) e diventa l'imperatore universale, realizzando un cristianesimo ecumenico. Solo alcuni cristiani veri gli resistono, raggruppati attorno allo starec Giovanni, al papa Pietro e al professore Pauli (simboli delle tre chiese cristiane). È questo resto che smaschererà nell'imperatore la realtà dell'anticristo: il sogno ottimistico del regno terrestre del Bene si rivela menzogna, nascosta sotto la maschera della giustizia sociale e del bene naturale. La teocrazia demoniaca, smascherata dal concilio, crolla nel lago di fuoco e la chiesa universale, l'*Una Sancta*, si realizza al limite dei due mondi, al momento sfolgorante della parusia di Cristo.⁴⁶

c) *N. Berdjaev*

Nell'insegnamento filosofico di N. Berdjaev (1874-1948), l'elemento profetico-messianico acquista un'importanza fondamentale; deve però esser letto alla luce sia della sua esperienza spirituale (dal marxismo iniziale, Berdjaev passa al cristianesimo), sia della sua concezione esistenziale. Inoltre l'elemento escatologico si presenta come catalizzatore dei diversi aspetti del pensiero di Berdjaev: l'avvento del regno di Dio è una delle idee dominanti.

Uno dei tratti caratteristici della riflessione di Berdjaev sulla persona e sulla società in rapporto con l'Assoluto, è l'esperienza della libertà: anzi il suo pensiero potrebbe definirsi quasi «una escatologia della libertà creatrice» (A. Asnaghi). Proprio vivendo questa libertà creatrice, l'uomo può sfuggire alle alienazioni; ma deve essere una libertà escatologica, la libertà della grazia di Cristo. Questa libertà interiore e spirituale, lungi dall'essere il frutto di ideologie

⁴⁶ Per una traduzione italiana cf. V. SOLOV'EV, *I tre dialoghi ed il racconto dell'Anticristo*, Torino (ed. Marietti) 1975.

terrestri, è la sola condizione e il fine ultimo del progresso umano.

N. Berdjaev coglie in questa dimensione personale, il cui fondamento è la libertà, anche il rapporto con Cristo e la Chiesa. Nel suo libro *Sulla schiavitù e sulla libertà dell'uomo*, questo filosofo russo fa propria l'interpretazione di Cristo, presente nella «Leggenda del grande Inquisitore» di Dostoevskij:

Posso dichiarare che, divenuto cristiano, mi sono identificato con il Cristo della «Leggenda del grande Inquisitore» e, in nome del Cristo stesso, mi sono drizzato contro tutto ciò che partecipava dello spirito del grande Inquisitore: «Cristo è la libertà, il grande Inquisitore è l'oggettivazione».⁴⁷

E la stessa concezione fonda il rapporto con quella manifestazione di Cristo che è la Chiesa:

Il centro esistenziale della Chiesa e della coscienza ecumenica (*sobornaja*) si trova in ciascuna personalità e nella personalità di Cristo, specialmente nella personalità divino-umana di Cristo, non in qualsivoglia essere collettivo, non in qualsivoglia organismo che rappresenti l'universalità.⁴⁸

Di conseguenza l'unione degli uomini con Cristo nella Chiesa è vista in un rapporto personale, vivo e libero. Abbracciando la visione ecclesiale di Chomjakov, Berdjaev dice:

Come primo principio della sua concezione della Chiesa, Chomjakov pose l'idea della libertà dello spirito. Questa idea non si trova nella teologia ufficiale, non esiste affatto nelle relazioni ufficiali tra la Chiesa e lo Stato, ma la libertà spirituale è diffusa nell'atmosfera ineffabile dell'ortodossia russa. La Chiesa non è l'autorità, è la libertà; non è una organizzazione, è un organismo mistico; non è una istituzione, è la vita spirituale stessa... Il principio della legge, il principio dell'Antico Testamento è meno pronunciato nella Chiesa ortodossa che nella Chiesa cattolica. La Chiesa è una unità nella libertà, unità d'amore e non unità formale e giuridica... L'individualismo, che stacca l'uomo e lo oppone agli altri e al mondo, lo rende schiavo della necessità esteriore. Non c'è libertà che nella comunione

⁴⁷ Cf. cit. in A. ASNAGHI, *Storia ed escatologia del pensiero russo*, p. 253.

⁴⁸ N.A. BERDJAEV, *Sulla schiavitù e libertà dell'uomo. Saggio di filosofia personale* (in russo), Paris 1939, pp. 78-79; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, II-III, Firenze 1949, p. 239.

delle anime, nell'amore. La Chiesa è una comunità libera e una libertà in comune: è l'unione della libertà e dell'amore.⁴⁹

In questa visione della Chiesa, la cui unità, come abbiamo visto, è fondata sui due poli della libertà e dell'amore, l'ecumenicità viene vissuta in modo mistico, spirituale:

Nella esperienza ecclesiale — scrive Berdjaev — non sono solo, ma sono congiunto con tutti i fratelli in spirito, in qualunque luogo ed in qualsiasi tempo essi vivano... Nella esperienza religiosa ecclesiale, nell'incontro con Cristo, l'uomo non è solitario, non è abbandonato alla sua strettezza, ma è con tutti quelli che hanno avuto questa esperienza, con tutto il mondo cristiano... Nella Chiesa, nello spirito ecumenico si sente pulsare un unico cuore.⁵⁰

Una unione interconfessionale può valere «come simbolo del nascere di un nuovo spirito ecumenico fra l'umanità cristiana», ma non può «pretendere — scrive Berdjaev — di edificare la Chiesa che, alla fine, sarà anzitutto genuinamente ecumenica».⁵¹ Questa tensione tra interiorità e struttura esterna si esprime anche mediante un'altra visione più propriamente escatologica: Berdiaev parla di una Chiesa esterna, storica, autoritaria, quella di Pietro e di un'altra interna, futura, mistica, quella di Giovanni. E quest'ultima realizza il regno di Dio. Riflettendo sulla realtà storica della Chiesa russa, Berdjaev così descrive la realizzazione escatologica di questa Chiesa:

Nella nozione che l'Ortodossia ha della Chiesa, non attribuisce a questa la dignità di regno di Dio, della città celeste sulla terra. L'Ortodossia era piuttosto incline a pensare che il regno di Dio si sarebbe realizzato attraverso un miracolo e attraverso la catastrofe della fine del mondo, che sarebbe stato un cielo nuovo e una nuova terra.⁵²

Se nelle chiese occidentali (cattolica e protestanti) «il regno di Dio sembrò essersi dissolto nell'attività storica continua della Chiesa, nel suo sforzo di possedere il mondo», chiudendo così le porte all'apocalisse e «ai soffi mistici del

⁴⁹ N. BERDJAEV, *L'idea religiosa russa*, in «Russia Cristiana» 5/161 (1978), p. 22.

⁵⁰ N. BERDJAEV, *La filosofia dello spirito libero*, parte II, Paris 1927 (in russo), pp. 192-193; cf. cit. in B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, II-III, pp. 243-244.

⁵¹ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, p. 173.

⁵² N. BERDJAEV, *L'idea religiosa russa*, p. 28.

futuro», nell'Ortodossia rimane aperto lo spazio per permettere l'irruzione dell'*éshaton*:

È proprio perché la Chiesa ortodossa non si è fatta attuale nel fondamento visibile ed evidente del regno di Dio, nella storia e nell'azione terrena, che nasce e perdura una grande attesa dell'avvento invisibile e miracoloso del regno di Dio. Le anime ortodosse non sono state organizzate in fortezze, sono più sensibili ai soffi mistici del futuro, sono rivolte alla Gerusalemme celeste, aspirano alla città futura.⁵³

Proprio in questa tensione verso il regno di Dio, Berdjaev vede il ruolo della Russia; in essa si attua il progetto divino della convergenza dell'Oriente, «il paese della rivelazione», con l'Occidente, «quello della cultura, perché l'anima russa è illimitata e incapace di chiudersi nelle pieghe intermedie della storia»:

Il popolo russo, seguendo la sua Idea eterna, non ama l'organizzazione della città terrestre ed è orientato verso la città futura, la nuova Gerusalemme; ma questa nuova Gerusalemme non è staccata dall'immensa terra russa che entrerà in essa come parte integrante. Per giungere a questa nuova Gerusalemme, l'umanità deve ritrovare il senso comunitario e fraterno, e per questo è indispensabile vivere l'esperienza dell'epoca dello Spirito Santo, che ci porterà una nuova rivelazione sulla società. La Russia ha preparato questo avvenimento.⁵⁴

Tuttavia Berdjaev è conscio (grazie anche alla sua esperienza marxista) che per la Russia tale orientamento continuo verso il fine, si presenta come una spada a doppio taglio. Nell'anima russa si trova anche lo spirito di autodistruzione, la forza dell'anticristo. Berdjaev esprime tale intuizione in questi termini:

La Russia è l'Oriente cristiano, ma c'è pure l'elemento dell'Oriente anticristiano. C'è un Oriente... l'Oriente mostruoso, l'Asia anticristiana, quella che rinnega l'uomo. Ed in questa lotta noi russi dobbiamo allearci con i cristiani dell'Occidente. L'Oriente dell'Anticristo si unirà all'Occidente dell'anticristo. E questa unione deve provocare l'unione dell'Oriente e dell'Occidente cristiani... Il rifiuto sdegnoso dell'Occidente, del suo cristianesimo e della sua vita religiosa è contrario all'idea religiosa russa.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴ N. BERDJAEV, *L'Idée russe*, pp. 261-262.

⁵⁵ N. BERDJAEV, *L'idea religiosa russa*, p. 34.

E una lettura della situazione storica del proprio paese, in cui domina un materialismo ateo, conduce Berdjaev a questo giudizio:

Questo paradosso del destino russo (il materialismo ateo) si spiega con quella dualità del tipo spirituale russo, divulgato così genialmente da Dostoevskij. Non solo il popolo russo aspira ad una nuova Gerusalemme, al regno di Dio, ma è purtroppo capace, in alto grado, di lasciarsi tentare lungo il cammino e di prendere il regno dell'anticristo come regno di Dio.⁵⁶

Con toni più decisamente profetici, Berdjaev, nel suo scritto *Il nuovo medioevo*, prevede un totale rinnovamento della società con l'avvento di un «nuovo medioevo», che segnerà il trionfo dello Spirito Santo nel mondo, il ritorno al rispetto dell'autorità, ad una più alta giustizia e, nello stesso tempo, la fine dell'umanesimo, in cui si trova la causa del male del mondo, di quella spaccatura tra umano e divino. Questo periodo non sarà ancora l'ultimo della storia umana, la quale terminerà con la seconda venuta di Cristo e con l'attuazione del regno. Tuttavia Berdjaev, di fronte alla situazione storica del mondo moderno, assume un atteggiamento più realistico e meno ottimista; comprende che per raggiungere il regno di Dio occorre prima di tutto far regnare nella storia la giustizia del regno. Con tono meno utopico, Berdjaev afferma:

Ma la reale rinascita spirituale nel mondo probabilmente non comincia prima che siano risolte le questioni elementari quotidiane dell'esistenza umana, per tutti gli uomini e per tutti i popoli, che non siano superate prima l'acerba miseria e la schiavitù economica dell'uomo. Soltanto allora si potrà manifestare nuovamente e più vigorosamente lo Spirito Santo.⁵⁷

E nella *Dialettica esistenziale del divino e dell'umano*, Berdjaev fonda tale impegno dell'uomo nella storia, su basi interiori, su una dimensione personale:

Quando ci si accinge a realizzare la perfezione della vita umana partendo dalla perfezione della vita religiosa morale ed individuale,

⁵⁶ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, pp. 171-172.

⁵⁷ N. BERDJAEV, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo*, Paris 1934, p. 83 (in russo); cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 194.

si constata che questo fine non può essere raggiunto altro che attraverso trasformazioni sociali e perfezionamenti della vita sociale, e quando si vuole ottenere il medesimo risultato partendo da trasformazioni sociali e da perfezionamenti sociali ci si trova davanti alla necessità di realizzare la perfezione interiore dell'uomo.⁵⁸

Per N. Berdjaev la via della liberazione si compie nella escatologia. Tale dimensione non è nel futuro, ma si effettua semplicemente su di un altro piano, quello dell'eterno. È il messaggio di resurrezione e di salvezza che il grande filosofo russo lancia all'umanità:

Se l'umanità cristiana si riunirà per la comune fraterna opera della vittoria sulla morte e per la risurrezione universale, essa potrà sfuggire alla fine fatale del mondo, all'apparizione dell'anticristo, del terribile giudizio e dell'inferno. Allora l'umanità potrà passare immediatamente alla vita eterna.⁵⁹

6. Il marxismo: un messianismo senza Dio

Da ultimo, faremo un accenno a un'altra corrente del messianismo russo che, pur non essendo del tutto originale rispetto alla riflessione filosofica russa, acquista un'importanza rilevante nella storia contemporanea: si tratta nel messianismo marxista. La dimensione messianica era già presente nel pensiero di K. Marx; non senza ragione, M. Gorkij lo chiama il «vero messia del proletariato». Tuttavia tale aspetto della riflessione politico-economico del marxismo, trova in Russia delle radici profonde nel terreno filosofico; anzi il messianismo degli «occidentalisti» di tendenza socialistoide o di L. Tolstoj si presenta quasi come il precursore di certe esigenze che saranno poi sviluppate dal marxismo.

Citiamo solamente come esempio di questa corrente, che sarà poi ripresa dal marxismo, la concezione del grande scrittore russo L. Tolstoj (1828-1910). Solov'ev, nel suo *Breve racconto sull'anticristo*, vede in Tolstoj e nel suo moralismo astratto un precursore dello stesso anticristo.

Realmente questo scrittore, partito da posizioni laiciste,

⁵⁸ N. BERDJAEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, p. 145.

⁵⁹ Cf. cit. in B. SCHULTZE, *Profetismo e messianismo russo religioso*, p. 195.

giunge naturalmente ad un psicologismo religioso senza aldilà, senza Dio e senza Chiesa, con cui vorrebbe dare un senso alla vita. «Per mezzo della vita» si accosta all'esperienza cristiana e questa gli appare soltanto «la più alta dottrina della perfezione umana». Nella figura di Cristo, Tolstoj non riesce ad accettare uno dei due elementi della sintesi teandrica, fondamentale invece, come abbiamo visto, per Dostoevskij, Solov'ev, ecc.: e cioè la divinità. Di conseguenza per lo scrittore, «il cristianesimo si presenta agli uomini come religione sovranaturale, mentre in esso non c'è nulla né di misterioso, né di mistico, ma è solo una dottrina della vita che corrisponde al grado di sviluppo materiale, all'età in cui si trova il genere umano». ⁶⁰ Il cristianesimo non è dunque «una rivelazione divina, ma è un fatto storico, una dottrina che conferisce alla vita un senso nuovo». Personalità geniale e nello stesso tempo enigmatica, Tolstoj «ha negato la cultura secolarizzata, ha risvegliato la coscienza morale di tutti gli uomini ed ha insegnato a tutti la ricerca della *pravda* del regno di Dio nella vita terrena». ⁶¹

Infatti per Tolstoj «il regno dei cieli non esiste che nel cuore degli uomini; il regno dei cieli non è altro che la concezione della vita». Tale interpretazione è la chiave per poter costruire questa realtà escatologica sulla terra. Nel suo *Catechismo popolare*, Tolstoj dice:

Ma può essere instaurato sulla terra il regno di Dio? Se sarà instaurato dentro l'uomo, lo sarà anche sulla terra; se no, nemmeno sulla terra. Con l'instaurazione interiore, il regno di Dio viene sulla terra. ⁶²

Questa è la nuova religione auspicata da Tolstoj: «sbarazzata da ogni mistero e da ogni elemento miracolistico, una religione pratica del buon senso, che non promette alcuna beatitudine nell'aldilà, ma l'offre qui, in terra». ⁶³

La costruzione di questo regno terrestre assume anche nel

⁶⁰ Cf. cit. in L. GANČIKOV, *Tolstoj, Lev Nikolaevič*, in *Enciclopedia Filosofica*, IV, Firenze 1958, p. 1222.

⁶¹ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 92.

⁶² Cf. cit. in P.C. BORI-P. BETTILO, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia 1978, p. 99.

⁶³ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, p. 90.

materialismo economico di K. Marx un aspetto messianico. Ma mentre in L. Tolstoj rimaneva il terreno religioso, anche se ridotto a puro moralismo, in Marx scompare: questo regno terrestre è opera assoluta dell'uomo. Siamo di fronte a una escatologia terrestre: concentrarsi con tutte le forze per la liberazione finale dell'uomo, per la sua felicità, che non può essere che terrestre. La dialettica del processo materiale deve condurre al regno «di Dio» sulla terra; ma, paradossalmente, senza Dio. Dunque, in questa prospettiva, l'escatologia si converte in pura storia e la storia si immobilizza così in una fase finale di felicità e di benessere per l'uomo. Il ruolo messianico, in questo processo storico, spetta al proletariato, che diventa la classe eletta o, usando termini biblici non ignoti a Marx, il nuovo Israele.

Nella realtà culturale e socio-politica russa, questi elementi troveranno un aggancio. Infatti Berdjaev, nel suo scritto *Il problema del comunismo russo*, fa notare:

Nella rivoluzione russa, due correnti messianiche si sono incontrate e unite: il messianismo del proletariato e il messianismo del popolo russo.⁶⁴

L'incarnazione russa del marxismo è anche erede di una dimensione tipica dell'Assoluto. La negazione di Dio non cancella la religione dalla logica del marxismo russo, ma la ricostruisce senza Dio. N. Berdjaev osserva:

Il bolscevismo, prima che una politica è una fede. Ha i suoi dogmi, le sue intransigenze, le sue promesse e le sue speranze: la realizzazione della città nuova, del paradiso terrestre. Questa fede sfocia in un nuovo messianismo, conformemente alla segreta vocazione della Russia. Essa pretende di estendere a tutta la terra i benefici del nuovo ordine di cose, nuovo impero universale ricongiungente l'antica successione degli imperi e Mosca, la Terza Roma.⁶⁵

Questa dimensione messianica del credo marxista è così proclamata da V.I. Lenin:

Né libri, né predicazioni illumineranno il proletario se non è illuminato egli stesso dalla lotta che combatte contro il capitalismo: l'unità in questa lotta realmente rivoluzionaria della classe oppressa

⁶⁴ Cf. cit. in G. GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, p. 177.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 180.

per crearsi un paradiso sulla terra, c'importa più dell'unità d'opinione dei proletari sul paradiso dei cieli.⁶⁶

Per Lenin, Bogdanov, Plekhanov, il marxismo fu un vangelo, una «buona novella» universale di salvezza per tutti. Esso fa capire la parola imperialista di Lenin: la verità sovietica non può rimanere in un solo paese perché, messianica di sua natura, essa deve convertire tutto il mondo.

Riportiamo al termine di questo lavoro, ancora un testo di N. Berdjaev, tratto dal suo studio *L'Idea russa*, dove vengono messi in rilievo i rapporti tra comunismo russo e messianismo e nello stesso tempo viene proposta una soluzione alla situazione attuale del popolo russo:

Il comunismo russo è una deformazione dell'idea messianica russa. Esso proclama che la luce venuta dall'Oriente illuminerà le tenebre dell'Occidente borghese. Il comunismo contiene nello stesso tempo una parte di verità e di menzogna. La sua verità è sociale, rende possibile la fraternità degli uomini e dei popoli, la scomparsa delle classi; la menzogna risiede nelle sue basi spirituali, che contengono un processo di disumanizzazione, una negazione dei valori di ogni uomo, un restringimento della coscienza, già sensibile nel nichilismo. Il comunismo è un fenomeno russo, malgrado l'ideologia marxista. Il comunismo è il destino della Russia, e rappresenta un momento nel destino interiore del suo popolo. E il popolo russo deve superarlo dal di dentro, superarlo, ma non annientarlo. E nello stadio superiore che succederà al comunismo, deve entrare ugualmente la verità del comunismo, ma spogliata della sua menzogna.⁶⁷

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

N.B. Nella bibliografia includiamo i titoli delle opere e degli studi fondamentali che riguardano il messianismo russo. Escludiamo quindi altre opere che per inciso potrebbero trattare questo problema (p. es.: storie della filosofia e del pensiero russo, studi sui singoli filosofi o scrittori, ecc.).

A) Studi generali sul messianismo russo

ASNAGHI A., *Storia ed escatologia del pensiero russo*, Genova 1973.

BERDJAEV N., *L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX et début de XX siècle*, Tours 1970 (I ediz. in russo: Paris 1946).

EDVODKIMOV P., *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972.

GUARIGLIA G., *Il messianismo russo*, Roma 1956.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁷ N. BERDJAEV, *L'Idée russe*, p. 257.

ID., *Messianismo*, in *Dizionario storico religioso*, Roma 1966, pp. 589-593.
 KOVALEVSKY P., *Messianisme et millénarisme russe?*, in «Archives de sociologie des religions» 5 (1958), pp. 47-70.
 SARKISYANZ E., *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischen Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955.
 SATTA BOSCHIAN L., *Le correnti messianiche russe fra Ottocento e Novecento*, in «Studium» 80 (1984), pp. 177-193.
 SCHULTZE B., *Profetismo e messianismo russo religioso. Essenza, origini e rappresentanti principali*, in «Orientalia Christiana Periodica» 22 (1956), pp. 172-197.
 ID., *La Russia, Roma e l'Anticristo*, in «Humanitas» (1949), pp. 555-567.
 WALICKI A., *A History of Russian Thought from the Enlightenment to marxism*, Stanford 1979.

B) Studi specifici sui singoli autori o correnti

ANDREYEV N., *Filofey and his Epistle to Ivan Vasil'yevich*, in «The Slavonic Review» 38 (1959), pp. 1-32.
 BIEDERMANN G.M., *Russische Messianismus bei Dostojewskij*, in «Ostkirchliche Studien» 6 (1957), 2.3, pp. 107-120.
 LE GUILLOU M.-J., *Kiriéievsky et Khomiakov. L'appel à une plénitude de catholicité*, in «Istina» 8 (1961-1962), pp. 263-292.
 LETTENBAUER W., *Moskau, das dritte Rom. Die Geschichte einer politischen Theorie*, München 1961.
 ROSS N., *L'attente eschatologique. La vision de l'achèvement des Temps en Russie à la fin du XIV et au début du XV siècle*, in «Istina» 20 (1975), pp. 321-334.
 ROSSLER R., *Moskau, das dritte Rom - heute*, in «Kyrios» 2 (1962), pp. 36-47.
 STREMOUKHOFF D., *V. Solov'ev et son oeuvre messianique*, Strasbourg 1939.
 WALICKI A., *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973.
 ZERNOV N., *Three Russian Prophets: Khomiakhov, Dostojevskij, Solov'ev*, London 1944.

IV IL MESSIANISMO POLACCO

JAN WLADYSLAW WOŚ

Questo intervento ha lo scopo di indicare in modo molto generico e sommario alcuni temi e problemi ricollegabili al tema molto ampio e complesso del messianismo polacco, nel quale sono coesistite diverse correnti e opinioni, diverse — più che nelle idee di fondo — nelle considerazioni politiche e storiche sul passato recente della propria nazione. In questa comunicazione non si fa nessun riferimento alle successive valutazioni della storiografia nazionale, che ha trattato e tratta questi temi, non di rado su posizioni contrapposte, con una vivacità che testimonia l'attualità delle problematiche sollevate dal romanticismo polacco del XIX secolo e non ancora risolte.¹ Basti ricordare come dopo l'elezione del papa polacco si sia subito fatto riferimento alle «profezie» sul papa slavo del poeta Juliusz Slowacki (1809-1849).

* * *

Il concetto filosofico-storico del cosiddetto messianismo polacco è strettamente legato alla storia della Polonia e della nazione polacca. Sono infatti le tristi e tragiche vicende di questa nazione che hanno contribuito in modo determinante all'emergere in primo piano di questa corrente dopo l'insurre-

¹ Vedi per es. il dibattito durante il simposio organizzato a Cracovia (14-15 giugno 1974) sul tema *Romanticismo - Cattolicesimo - Sigismondo Krasiński*, con la partecipazione dello stesso arcivescovo di Cracovia, card. Karol Wojtyła. I testi delle relazioni e i sommari delle discussioni sono stati pubblicati nella rivista «Znak» 26 (1974), nr. 244 (10), pp. 1239-1334.

zione del novembre 1830. Per affrontare questo tema è dunque necessaria una sia pur minima introduzione storica.²

Nella seconda metà del secolo XVIII lo Stato polacco-lituano è così fortemente indebolito che le potenze confinanti — Austria, Russia e Prussia — con vari trattati stipulati fra di loro decidono di porre fine alla sua esistenza anche appoggiandosi ad alcune forze interne, e attuano questo loro proposito con le tre spartizioni del 1772, del 1793 e del 1795.³

Lo Stato polacco-lituano, che era stato potente e in un certo periodo addirittura il più grande d'Europa, era giunto alla totale decadenza a causa della deformazione del concetto di libertà che c'era nelle leggi e che lo aveva portato alla più completa anarchia. Tale libertà era usata e abusata dai nobili (*szlachta*), tutti proprietari terrieri che trascuravano ogni attività di infrastruttura sociale (commercio, artigianato, ecc.) e che governavano i loro sudditi come servi della gleba, escludendoli quindi dai diritti civili e politici. Solo nel momento religioso il nobile e il contadino erano «uguali». Questo comportamento verso i contadini sarebbe stato in seguito ritenuto una delle colpe nazionali da doversi espiare.

L'anno 1795 pose fine allo Stato polacco-lituano, ma non alla nazione, la quale cercò di conservare la propria fede e la propria identità.

È proprio di questo periodo il primo testo, intitolato *Inno a Dio (Hymn do Boga)*, in cui si parla della missione speciale che la Polonia avrebbe ricevuto, e si afferma non solo che essa riconquisterà l'indipendenza, ma anche che il popolo polacco svolgerà il ruolo di popolo eletto. L'autore di questo scritto poetico è l'arcivescovo di Varsavia Jan Pawel Woronicz (1757-1829). L'idea messianica è qui appena accennata: l'elaborazione di questo tema riceverà ancora nuovo impulso dagli eventi storici.⁴

² In lingua italiana cf. O. HALECKI, *Storia della Polonia*, Roma 1966, pp. 271-294; S. KIENIEWICZ, *La Polonia sotto la dominazione straniera (1795-1918)*, nel vol. misc. A. GIEYSZTOR, *Storia della Polonia*, Milano 1983, pp. 340-365.

³ Alcuni storici affermano, non senza ragione, che a queste spartizioni si giunse solo alla fine del secolo XVIII, e non prima, per il semplice fatto che le tre potenze non riuscivano ad arrivare a un accordo in proposito, e vedono l'ultimo momento della grandezza polacca nel 1683, quando il re Giovanni III Sobieski con l'esercito polacco e le forze alleate riuscì a fermare l'avanzata turca in Europa sotto le mura di Vienna.

⁴ Cf. M. BERSANO BEGEY, *La letteratura polacca*, nuova ed. aggiornata, Firenze 1968, p. 103.

I polacchi, condannati a vivere sotto l'occupazione straniera, non avevano mai accettato tale condizione, e il 29 novembre 1830 scoppiò a Varsavia un'insurrezione (*Powstanie Listopadowe*) contro lo zar, sovrano del «Regno Polacco» (*Królestwo Polskie*) o «Regno del Congresso» (*Królestwo Kongresowe*) dal 1829, che di fatto governava il Regno come una provincia russa. La resistenza armata contro l'esercito russo, assai più numeroso, durò dieci mesi, ma alla fine, ai primi di settembre del 1831, l'insurrezione era stata sanguinosamente domata. Lo zar iniziò una feroce rappresaglia affidata al feldmaresciallo Ivan F. Paskevich (1782-1856), nominato governatore. Numerosi polacchi furono giustiziati, parecchi furono i condannati a vita nella lontana Siberia e molti gli espatriati, che si diressero soprattutto verso Parigi, dando così inizio a quella che fu chiamata la Grande Emigrazione (*Wielka Emigracja*). Nell'opinione pubblica europea i polacchi, visti romanticamente, appaiono come i «cavalieri della libertà».

Ogni attività culturale e ogni dibattito politico si trasferiscono all'estero, presso gli emigrati. Nelle terre appartenenti all'antico Stato polacco-lituano cessa ogni possibilità di svolgere quelle attività che costituiscono la vita spirituale e culturale di una nazione. La cultura polacca è quindi all'estero, ma gli emigrati non costituiscono un'unità omogenea ideologicamente: uno dei primi punti di divisione riguarda le diverse valutazioni politiche sulla fallita insurrezione e sul programma di lotta per il futuro.

Fra i diversi gruppi di aggregazione ideologica degli emigrati spicca quello guidato dal principe Adam Czartoryski (1770-1861), fautore di una soluzione politico-diplomatica che facesse leva non tanto sulle energie nazionali, quanto sulle rivalità internazionali che vedevano nella «questione polacca» un fattore di indebolimento del fronte della Santa Alleanza. La sua azione va vista nel complesso delle attività sobillatrici tenute vive da Francia e Inghilterra nella regione balcanica e in Medio Oriente. La validità della sua linea operativa sul fronte diplomatico emerse quando subentrò la crisi fra la santa sede e i cattolici polacchi.

La posizione della Santa Sede verso la rivoluzione di novembre fu decisamente avversa. Il nunzio apostolico a Vienna, Ugo Pietro Spinola (1791-1858), basandosi sulle notizie di fonte austriaca, informò la Santa Sede sulla

rivoluzione polacca del 1830 presentandola come una ribellione al potere legittimo, e fece sapere che gran parte del clero polacco simpatizzava con i rivoluzionari. D'altra parte l'ambasciatore russo a Roma, il principe Gregorio Gagarin, usò tutti i mezzi possibili per convincere Gregorio XVI (1831-1846) che la rivoluzione di novembre sovvertiva i principi dell'ordine costituito in Europa. Sotto queste pressioni, il 15 febbraio 1831 Gregorio XVI emanò il breve *Impensa caritas* indirizzato ai vescovi polacchi, che venivano invitati a non immischiarsi nella lotta armata e negli affari laici. Questo fu un colpo inaspettato per il clero e per i cattolici polacchi, e produsse diverse crisi di coscienza. La Santa Sede era preoccupata particolarmente per gli sviluppi della collaborazione dei cattolici con i liberali. Il breve papale però si riferiva alla rivoluzione di novembre in maniera generica, e questo non accontentò il governo zarista. Attraverso il suo ambasciatore Nicola I (1796-1855) fece quindi pressioni per ottenere una condanna esplicita dei moti di Polonia e un ammonimento al popolo polacco a conservare la fedeltà allo zar in quanto sovrano legittimo. Concorrevano a queste pressioni gli interessi dell'impero austriaco, il cui cancelliere Klemens Lothar Wenzel von Metternich (1773-1859) insinuò al cardinale segretario di Stato Tommaso Bernetti (1779-1852) che il clero polacco era sotto l'influenza di Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854).⁵ In conseguenza di queste pressioni, che si aggiungevano ai timori e alle preoccupazioni preesistenti, causate dalla partecipazione dei cattolici ai moti insurrezionali, il pontefice il 9 giugno 1832 emanò l'enciclica *Cum primum*. In essa Gregorio XVI parlava delle disgrazie accadute alla nazione polacca a causa della sua ribellione contro l'autorità legittima dello zar. Non era la condanna esplicita che i russi avrebbero gradito e perciò il governo zarista impedì ugualmente la diffusione del testo dell'enciclica nei territori da loro occupati, divulgando invece la notizia che il papa aveva condannato la nazione polacca. Questa azione diffamatoria riuscì perfettamente nel suo intento. La maggioranza dei cattolici polacchi credette che nell'enciclica si

⁵ W. URBAN, *Stolica Apostolska wobec rządów zaborczych i spraw polskich* [La Sede Apostolica di fronte ai governi dei paesi occupanti e alle questioni polacche], nel vol. misc. *Historia Kościoła w Polsce* [Storia della Chiesa in Polonia], Poznań-Warszawa 1979, vol. II, parte I, p. 382.

trovasse realmente questa condanna. Per questo anche le persone più moderate rimasero fortemente sconcertate, perché i cattolici polacchi attendevano un segno di solidarietà da parte della Santa Sede, e il trauma fu quindi molto forte.

Da parte dell'Emigrazione cominciò una lotta contro l'enciclica e contemporaneamente ripresero le azioni politiche e diplomatiche con l'intento di informare il papa sulla tragica situazione dei polacchi e della Chiesa sotto la persecuzione zarista. Chi comprese che al di là delle animosità bisognava restaurare la solidarietà secolare fra i polacchi e il papato fu appunto il principe Adam Czartoryski.

Materiale interessante a questo proposito è in un *Memoriale sul principe Adam Czartoryski*, mandato il 10 aprile 1842 in forma di lettera al preposito generale dei gesuiti da Wladyslaw Zamoyski (1803-1868), nipote del principe e uno fra i suoi più stretti collaboratori.⁶ In questo documento si osserva chiaramente come il capo dell'Emigrazione si sforzasse di servire tanto la causa dell'indipendenza polacca quanto quella della Chiesa cattolica. Nel *Memoriale* si sottolinea anche il fatto che le autorità zariste erano ben coscienti che lasciando ai polacchi la libertà confessionale, cioè la religione cattolica, sarebbe stata data loro la possibilità di rinascere come nazione. Lo zar Nicola I sintentizzava proprio questa convinzione affermando la necessità di distruggere ovunque il cattolicesimo, affinché questo non distruggesse lui. Lo zar sarebbe stato addirittura disposto a conferire ai polacchi alcuni diritti in cambio della separazione dalla Chiesa cattolica, riconoscendoli nella loro realtà di gruppo nazionale. Questa proposta però non fu accettata, malgrado le diverse difficoltà e delusioni sorte dopo la rivoluzione del 1830. Da qui la feroce rappresaglia dello zar.

L'azione di riavvicinamento alla Santa Sede ebbe l'esito desiderato: lo stesso papa Gregorio XVI esprime non poche volte il suo dolore per essere stato indotto in errore⁷ e affermò di aver promulgato l'enciclica sotto la minaccia di una deportazione in massa di tutti i vescovi e del clero polacco. Però l'impressione prodotta dai due documenti pontifici fu tale da provocare in numerosi polacchi autentiche crisi di

⁶ Il testo del *Memoriale* fu pubblicato da Edmund Elter nel *Sacrum Poloniae Millennium*, Rzym 1955, vol. II, pp. 183-203.

⁷ URBAN, *Stolica Apostolska...*, p. 382.

coscienza, una generale sfiducia verso la Santa Sede, amarezza e dolore.

* * *

In questo clima di tensione, in cui, accanto alle difficoltà materiali e psicologiche della loro condizione di esuli, i polacchi costretti all'emigrazione si sentivano abbandonati a se stessi, si creò un'atmosfera adatta a indirizzare le energie spirituali in una direzione religiosa con inflessioni particolari. Per esempio, nell'ambiente degli emigrati polacchi nasce quasi subito la tendenza a parlare di sé come «pellegrini», non come «esuli».⁸ Si può anzi vedere come essi parlino delle proprie dure condizioni di vita con esaltazione, vedendo in queste prove una missione che essi devono svolgere nel mondo prima di tornare nella loro terra promessa. Per questo si considerano appunto pellegrini: la fede in un ritorno nella patria libera cancella ai loro occhi la realtà dell'esilio. Questo spiega come l'emigrato polacco non si sia mai rassegnato passivamente alla sua sorte, costituendo invece una forza politicamente attiva e attenta agli eventi internazionali. E spiega però anche come, da una situazione sociale e politica, sia sorto quasi spontaneamente un senso di «missione» del popolo polacco facilmente collegabile al misticismo e allo spirito religioso, per una sorta di somiglianza di fatto fra la condizione di emigrato e quella di perseguitato «per la fede». La prova più evidente di questo clima spirituale misticheggiante si trova in un'opera di Adam Mickiewicz (1798-1855), uscita già nel 1832, quindi proprio all'inizio della Grande Emigrazione: *Il libro della nazione e dei pellegrini polacchi* (*Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*);⁹ nello stesso anno il suo autore collabora ad un giornale che ha come titolo appunto *Il pellegrino polacco* (*Pielgrzym Polski*).¹⁰

Un altro contributo a questo clima, questa volta di natura culturale, è dato dalla diffusione in tutti gli strati sociali dell'Emigrazione delle opere dei maggiori poeti del romanti-

⁸ Cf. R. PICCHIO, *Genesi ed evoluzione del pensiero di A. Mickiewicz*, nel vol. A. MICKIEWICZ, *Pagine scelte*, Milano 1956, p. 325.

⁹ Per la traduzione italiana vedi A. MICKIEWICZ, *Scritti politici*, a cura di M. Bersano Begey, Torino 1965, pp. 49-109.

¹⁰ Alcuni articoli di questo giornale sono pubblicati in versione italiana, cf. MICKIEWICZ, *Scritti politici...*, pp. 11-125.

cismo polacco. Un elemento che tramite queste opere si è radicato profondamente nello spirito della nazione è quello della nostalgia di quella patria che era loro preclusa. La nazione fu come travolta da questi insuperabili maestri della parola, che contribuirono a formare da un lato la coscienza nazionale, dall'altro il concetto della peculiarità della situazione polacca nel contesto dei popoli. Questo concetto nasceva dalla coscienza delle sofferenze a cui era sottoposta la nazione sia come entità culturale sia in quanto comunità religiosa. Tale costatazione si riferiva soprattutto alla situazione delle terre polacche occupate dai russi, dove la Chiesa ortodossa era strumentalizzata dagli zar e costituiva motivo ulteriore di persecuzione, dato che l'autorità zarista, come abbiamo visto, aveva compreso l'importanza dell'elemento religioso quale fattore di unità nazionale attorno alla gerarchia ecclesiastica, ultima struttura sopravvissuta alla rovina dell'antico Stato polacco. Questo dato della sofferenza che dà una dignità particolare è un'eredità ancora oggi presente nella coscienza nazionale polacca in maniera molto più viva che in altre nazioni che abbiano subito qualche persecuzione, e questa sua vitalità ancora funzionale e non retorica costituisce un elemento di incomprensione, qualche volta anche di perplessità per gli stranieri che non conoscano o considerino superficialmente le vicende storiche attraversate dalla Polonia nel XIX secolo.

In questo ambiente, già aperto ad un risveglio di interessi religiosi, di rinnovamento spirituale e di ricerca misticheggiante che giustificasse le sventure nazionali e personali, trovò fertile terreno la corrente del messianismo.

La tesi centrale di questa concezione filosofico-storica è che la nazione polacca ha la missione di «salvare» l'umanità ed è come il «Messia» o addirittura il «Cristo delle nazioni». Questa tesi trovò seguaci sia nel campo filosofico sia in quello letterario e, anche se il termine «messianismo» non fu interpretato in modo omogeneo, l'idea della missione speciale della nazione polacca caratterizza tutti gli aderenti a questa corrente.¹¹

¹¹ La bibliografia completa sul messianismo (sia a carattere apologetico che critico) fino all'anno 1959 è stata raccolta in *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»* [Bibliografia della letteratura polacca «Il nuovo Korbut»], Warszawa 1968,

Il termine «messianismo» fu introdotto nel 1831 dal filosofo polacco Józef Maria Hoene Wroński (1778-1853), considerato il primo rappresentante della cosiddetta filosofia nazionale polacca: con quel termine egli designava la parte pratica del suo sistema filosofico, e lo considerava il fine della filosofia, la quale avrebbe dovuto indirizzare l'umanità verso il suo vero destino, cioè la salvezza. A ciò si sarebbe arrivati attraverso la filosofia messianica, che avrebbe rivelato le verità assolute. Egli espresse le sue idee al riguardo in diversi scritti in lingua francese.¹²

Altri filosofi si sono occupati della concezione messianica, come Bronisław Trentkowski (1808-1869), Karol Libelt (1807-1875) e August Cieszkowski (1814-1894), ma queste concezioni filosofiche, anche se originali, ebbero un'influenza limitata.

Il messianismo polacco ha trovato invece una straordinaria espressione nelle opere letterarie del tempo scritte dai più grandi poeti del romanticismo polacco, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński (1812-1859) e soprattutto in quelle del poeta nazionale Adam Mickiewicz.

Alcune idee messianiche erano presentate in forma di

vol. VII, pp. 49-51. Si segnalano di seguito alcuni lavori di particolare importanza sul pensiero e sullo sviluppo storico del movimento messianico: A. BAUMFEDEL, *Polska myśl mesjanistyczna* [Il pensiero messianico polacco], Warszawa 1910; S. SZPOTAŃSKI, *Adam Mickiewicz i jego epoka* [A. Mickiewicz e la sua epoca], vol. II: *Towianizm* [Il Towianismo], Warszawa-Kraków 1921; J. UJEJSKI, *Dzieje polskiego mesjanizmu* [La storia del messianismo polacco], Warszawa 1931; N.O. LOSSKY, *Three Polish Messianists*, Praga 1938; CH. JOURNET, *Le «messianisme» de Mickiewicz*, nel vol. misc. *Le Chant de la Pologne*, Fribourg 1940, pp. 76-112; *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm* [Il pensiero filosofico polacco. L'Illuminismo. Il Romanticismo], a cura di H. Hinz e A. Sikora, Warszawa 1964, pp. 67-75, 360-399 e 424-459; A. SIKORA, *Posłannicy słowa* [I messaggeri della parola], Warszawa 1967; O. HALECKI, *Mesjanizm polski*, nel vol. *Sacrum Poloniae Millennium, Tom jubileuszowy Chrztu Polski 966-1966* [Volume per il giubileo del battesimo della Polonia 966-1966], Rzym 1966, pp. 466-482; W. WĄSIK, *Historia filozofii polskiej* [Storia della filosofia polacca], vol. II: *Romantyzm* [Il Romanticismo], Warszawa 1966; A. WITKOWSKA, *Particolarismo e universalismo del messianismo polacco*, nel vol. misc. *The Common Christian Roots of the European Nation. An International Colloquium in the Vatican*, Florenz 1982, vol. II, pp. 1179-1184.

¹² Cf. per es. J.M. HOENE WROŃSKI, *Messianisme. Unione finale de la philosophie de la religion, constituant de la Philosophie absolue*, Paris 1831; Id., *Messianisme ou Philosophie absolue*, Paris 1931.

visione poetica, in stile biblico, come è tipico di una certa poesia romantica. Abbiamo ad esempio la «Visione del sacerdote Pietro» nel dramma *Gli avi (Dziady)*, dove Mickiewicz fa parlare un umile e sofferente sacerdote pieno di fede, il quale così vede il futuro dei polacchi: il rinnovamento della nazione verrà da un rinnovamento individuale dei singoli, e questo risveglierà anche lo spirito della libertà nazionale.

Anche qui, come del resto in campo filosofico, queste idee riguardanti la missione della nazione polacca non venivano interpretate in maniera omogenea. Alcuni vedevano nell'infelicità e nelle disfatte un segno della grandezza morale e della futura funzione della Polonia nel rinnovamento dell'Europa e legavano a questo la sua missione fra i popoli europei. Così la storia è un processo di purificazione, nel quale la «punizione» non è una condanna o qualcosa di cattivo, ma un elemento necessario in vista della futura grandezza.¹³ In questo modo il messianismo diventava una corrente che dava una giustificazione e operava un'apologia della sofferenza. Essa aveva valore non solo morale ma anche storico, e per questa ragione i messianisti si occupavano anche della teoria di «nazione».

Nella produzione letteraria di quel tempo si nota anche una critica aspra verso la politica della Santa Sede. Essa troverà la sua espressione più radicale nelle opere di Juliusz Slowacki, il quale addirittura parlerà della propria «fede fanciullesca caduta sulle soglie papali» (*na papieskich progach*).¹⁴ Egli legava fra l'altro le sue speranze di risanamento del mondo e di rinnovamento della Chiesa stessa all'elezione di un papa slavo.¹⁵

Allo sviluppo delle teorie messianiche ed alla loro diffusione fra gli emigrati contribuì molto Andrzej Towiański (1799-1878),¹⁶ il quale, dopo il suo arrivo a Parigi il 18 dicembre 1840,¹⁷ si presentò come il «messaggero di Dio» con la cui venuta sarebbe dovuta incominciare la «seconda epoca del

¹³ Cf. *Polska myśl...*, p. 70.

¹⁴ J. SLOWACKI, *Kordjan - Mazepa*, a cura di C. Garosci, Torino 1967, p. 96.

¹⁵ Si tratta di una poesia *Pośród niesnasków Pan Bóg uderza...* [Fra le contese il Signore alza la tromba...]. Per il testo cf. J. SLOWACKI, *Dziela wszystkie* [Opera completa], a cura di J. Kleiner, Wrocław 1960, vol. XII, parte I, pp. 277-278.

¹⁶ Su Towiański cf. M. BERSANO BEGEY, *Vita e pensiero di Andrea Towiański (1799-1878)*, con prefazione di Giovanni Amendola, Milano 1918.

¹⁷ SZPOTAŃSKI, *Adam Mickiewicz...*, p. 61.

progresso» (tali epoche in tutto sarebbero state sette). Egli fra l'altro annunciava entro breve tempo la fine delle sofferenze per i polacchi. A Parigi aveva fondato un «circolo» (*Kolo*) che doveva realizzare l'«opera di Dio» (in seguito altri «circoli» sarebbero stati fondati a Torino e a Zurigo).

Grazie al suo carattere mite e al fascino personale, egli era riuscito in breve tempo a conquistare un discreto seguito. Alcuni suoi seguaci arrivarono addirittura a dichiararsi suoi schiavi a vita con veri e propri atti notarili. Di questo ci dà notizia fra l'altro Fryderyk Chopin (1810-1849), pur così lontano dalle polemiche politiche.¹⁸

Una cosa dev'essere però sottolineata: senza A. Mickiewicz, cioè senza la sua cieca fede nella missione di Towiański e senza il suo genio di oratore (mi riferisco qui alle sue lezioni parigine al Collège de France), Towiański non avrebbe mai avuto il seguito che invece ebbe fra gli emigrati polacchi e non avrebbe mai conquistato tanta fama, nonostante il suo fascino e la sua abilità. Ricordiamo che tutta la fortuna di Towiański è successiva alla pubblicazione di *Pan Tadeusz*, l'epopea nazionale (Parigi 1834), quando Mickiewicz godeva di maggiore fama non solo come poeta nazionale, ma anche come guida morale dell'Emigrazione. Mickiewicz infatti aveva un credito enorme, e questo aiutò la divulgazione del towianismo. Inoltre Towiański sapeva trattare con singole persone o piccoli gruppi, Mickiewicz invece era in grado di conquistare le folle; anche questa differenza fra i loro temperamenti fece sì che un pubblico più largo seguisse le loro dottrine.

Mickiewicz dedicò i primi due anni delle sue lezioni al Collège de France alle letterature slave, come era nel programma del suo insegnamento, poi nei due successivi cominciò a parlare del messianismo.¹⁹ Egli si era reso conto che la sua cattedra era un ottimo pulpito per propagare il proprio «verbo»: il fatto di tenere le sue lezioni in francese e di avere un pubblico attratto anche dalla sua fama negli ambienti intellettuali europei, soprattutto quello di Parigi, gli

¹⁸ F. CHOPIN, *Korespondencja Fryderyka Chopina* [La corrispondenza di F. Chopin], a cura di B. E. Sydow, Warszawa 1955, vol. II, pp. 130-131: lettera scritta da Parigi il 23 marzo 1845 a S. Witwicki, in cui Chopin racconta il «caso» di un certo S. Pilichowski.

¹⁹ Un'antologia di queste lezioni è stata pubblicata in italiano da M. Bersano Begey, cf. MICKIEWICZ, *Scritti politici...*, pp. 127-303.

consentì di divulgare le idee messianiche non solo fra i polacchi, ma anche negli ambienti colti dell'Europa. Il valore di questa opera di divulgazione fu più che altro nell'aver saputo attirare l'attenzione dell'opinione pubblica sul mondo slavo e polacco e sulla missione della Polonia; la matrice illuministica della cultura francese, quanto ai contenuti, guardava infatti con sospetto e addirittura repulsione all'esaltazione mistica di Mickiewicz. Anche l'emigrazione polacca, nella sua maggioranza cattolica, era disorientata a causa di queste lezioni che pure seguiva con vivace interesse: contribuivano alla perplessità della comunità polacca di Parigi l'atmosfera di isterismo malato, la devozione di Mickiewicz a Towiański, considerata cieca e illimitata, e molte delle idee sostenute da Mickiewicz, che non erano in linea con l'ortodossia cattolica. Malgrado questo, gli emigrati si rendevano conto dell'importanza politica dell'azione di Mickiewicz e della pregnanza della sua opera nella vita della Polonia esule e in quella spirituale della nazione; per cui, anche se si avanzavano riserve sulle idee espresse, le lezioni di Mickiewicz furono trascritte in maniera molto scrupolosa. Fu il conte Wladyslaw Zamoyski, cattolico praticante e stretto collaboratore del principe Adam Czartoryski, che, al di là delle sue convinzioni religiose, capì l'importanza delle lezioni di Mickiewicz e ordinò che venissero stenografate a proprie spese, dato che Mickiewicz improvvisava le sue esposizioni senza alcun appunto scritto.²⁰

* * *

Nell'agosto del 1844, Towiański e alcuni suoi seguaci cercarono di convincere a seguire la loro dottrina lo zar Nicola I. Nella lettera inviata a Pietroburgo (15 agosto) essi promettevano che, in cambio del riconoscimento da parte dello zar della loro «missione», i polacchi si sarebbero sottomessi alla sua autorità. Questa lettera causò grande scandalo e alcuni emigrati per protesta si staccarono dalla corrente, ma il comportamento di Towiański era coerente con la sua dottrina. Egli infatti affermava che le sofferenze dei polacchi erano

²⁰ Cf. J. ZAMOYSKA, *Wspomnienia* [Ricordi], a cura di M. Czapska, Londyn 1961, p. 238.

un segno della Provvidenza, e dunque da accettarsi con umiltà di spirito per il bene futuro. Egli con questo negava opposizione e insurrezione armata contro lo zar (addirittura venne accusato di essere un agente segreto della Russia zarista).

I più accaniti e attivi avversari di Andrzej Towiański e dei suoi seguaci si dimostrarono i padri della Congregazione della Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo, un ordine religioso sorto nel grembo della Grande Emigrazione (fra i cui animatori qualche anno prima era stato proprio Adam Mickiewicz), che aveva fra i suoi scopi quello di svolgere attività pastorale appunto fra gli emigrati.²¹ E proprio per questo i padri resurrezionisti si mostrarono sempre più attenti e informati su tutto ciò che succedeva fra i polacchi costretti all'esilio.²² Per causa loro Towiański, che due volte aveva cercato di convincere personalmente i papi a seguire la sua «missione», non fu ricevuto né da Gregorio XVI né da Pio IX. Al contrario, i suoi testi furono messi all'Indice. Ciò si comprende facilmente se si tiene conto che, pur non volendo staccarsi dal cristianesimo, i messianisti pretendevano però di interpretare a modo loro la Sacra Scrittura, e richiedevano al papa di autenticare la loro interpretazione. Essi non negavano l'autorità papale, ma ne criticavano in modo molto aspro l'esercizio attuale.

Fra i seguaci e i simpatizzanti italiani di Towiański ricordiamo fra gli altri lo scrittore Antonio Fogazzaro (1842-1911),²³ il senatore del regno Tancredi Canonico (1828-1908) e l'avvocato Attilio Begey di Torino (1843-1928), città dove Andrzej Towiański continua fino ad oggi ad avere suoi seguaci. Espressioni di benevolenza verso Towiański ebbe anche il vescovo di Cremona Geremia Bonomelli (1831-1914).

Tutta la vicenda di Towiański e dei suoi seguaci fu importante anche perché contribuì a vivificare l'ambiente degli emigrati polacchi e a lasciare delle suggestioni ideologiche, che continuarono a informare la lotta politica della

²¹ Cf. J. W. Woś, *Pio IX e la Polonia*, in «Pio IX. Studi e ricerche sulla vita della Chiesa dal Settecento ad oggi», 8 (1979) 3, pp. 287-297.

²² Per le valutazioni dell'opera di Towiański da parte dei Resurrezionisti cf. P. SEMENENKO, *Towiański et sa doctrine jugés par l'enseignement de l'Église*, Paris 1850.

²³ Cf. E. ROSA, *Una fonte ignorata del modernismo di A. Fogazzaro*, in «Civiltà Cattolica» (1912), III, pp. 3-18; (1913), IV, pp. 557ss.

nazione polacca anche quanto il towianismo diventò una corrente contestata dai patrioti. È indubbio che attorno alla figura di Towiański regnava una certa atmosfera di isterismo. Quando egli ricevette dal governo francese l'ordine di lasciare la Francia (19 luglio 1842), Zygmunt Krasiński scrisse in una lettera: «Aveva già i suoi fedeli, gli mancava la persecuzione, finalmente è arrivata. Ricordati che ogni cosa che sia degna di essere perseguitata, per ciò stesso non è considerata né sciocchezza né debolezza. La forza perseguita solo la forza».²⁴

La lotta contro Towiański, che coinvolgeva tutti i gruppi degli emigrati, non fu però condotta in maniera sempre corretta. Lo si vide ad esempio con le vicende del suo trattato *Biesiada* (*Convivio*), scritto al principio del 1841 a Bruxelles, dove egli era giunto per convincere con le sue idee il generale Jan Zygmunt Skrzynecki (1787-1860). Il testo non era comunque destinato alla pubblicazione, ma per screditarne l'autore agli occhi dell'opinione pubblica, soprattutto cattolica, fu dato alle stampe nel luglio del 1842 dal padre resurrezionista Aleksander Jelowicki (1804-1877) e fu poi pubblicato di nuovo da Władysław Plater (1806-1886) nel *Dziennik Narodowy* (15 e 29 aprile 1843). Krasiński definì questa azione editoriale «un atto di pirateria» e affermò che nessuno ha il diritto di stampare un manoscritto senza il permesso dell'autore, aggiungendo che «in tale comportamento non c'è molto amore cristiano».²⁵ Anche questi scandali contribuivano a creare un clima di vita «polacca»: gli emigrati si appassionavano ad essi e attraverso queste polemiche si mantenevano uniti come comunità nazionale distinta dai popoli dei paesi ospitanti.

Riguardo alla figura di Andrzej Towiański e alla sua dottrina esiste una vasta bibliografia,²⁶ soprattutto in lingua polacca; ci sono però numerosissimi scritti anche in italiano, a causa del numeroso seguito che egli trovò soprattutto in Piemonte. Fra i suoi seguaci italiani si distingue la famiglia

²⁴ Z. KRASIŃSKI, *Listy do Adama Soltana* [Le lettere a A. Soltan], Warszawa 1970, p. 433.

²⁵ Z. KRASIŃSKI, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego* [Le lettere a K. Gaszyński], Warszawa 1971, p. 275.

²⁶ La bibliografia completa su Towiański fino all'anno 1972 è raccolta in *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*, Warszawa 1972, vol. IX, pp. 220-228.

Bersano Begey di Torino, che ha conservato fino ad oggi un ricchissimo archivio riguardante Towiański e si occupa tuttora della diffusione delle idee del «Maestro». Importante anche l'allievo e amico Tancredi Canonico, che nel 1895 pubblicò su di lui a Roma un volume poderoso.²⁷ È evidente che tutti i lavori provenienti da questa cerchia sono di carattere apologetico. Infatti dai suoi seguaci Towiański era visto come un messaggero di Dio.

In lingua polacca sono diversi gli studi dedicati tanto a Towiański quanto all'intera corrente messianica, non solo di tendenza apologetica, ma anche critica. Spesso, in questi scritti, sull'oggettività prevalgono le passioni e le avversioni personali e confessionali.

* * *

Concludendo, il messianismo polacco fu complessivamente un movimento utopistico senza un programma realistico e senza una base sociale consistente. Tuttavia, anche se politicamente non giovò alla causa internazionale polacca, contribuendo a creare un clima di superbia nazionale del tutto inopportuna (la Polonia «Cristo delle nazioni»), grazie ad esso e nonostante i suoi errori e le sue deviazioni si risvegliò e si mantenne vivo il sentimento religioso e nazionale del popolo polacco. Questo nella storia interna della Polonia è il compito e il merito che il messianismo ha svolto appieno: il superamento della delusione politica e religiosa e il rafforzamento della coscienza dell'identità nazionale e ecclesiale.

²⁷ *Andrea Towiański*, a cura di Tancredi Canonico, Roma 1896, Forzani E.C. Tipografia del Senato [contiene l'antologia dei testi].

V

IL MESSIANISMO DEL POPOLO AMERICANO DALLE ORIGINI AD ABRAHAM LINCOLN

MICHAEL LAHEY

La storia del messianismo americano *non* inizia con il celeberrimo arrivo dei «padri pellegrini» a Plymouth Rock il 26 dicembre 1620. Non si tratta di una precisazione storica dovuta al fatto che una precedente colonia già esisteva a Jamestown, in Virginia, dal 1607. A tutti questi primi coloni l'America non si presentava come una «terra promessa», una rottura con il passato, bensì come terra da sfruttare a beneficio del vecchio mondo (è il caso di Jamestown) o (nel caso di Plymouth) come rifugio dove poter *continuare* a vivere secondo una certa tradizione religiosa, quella radical-puritana (i «separatisti») che veniva perseguitata in patria.

Nelle parole di William Bradford, padre pellegrino e primo governatore della colonia, nella sua *History of Plymouth Plantation*:

Che cosa potevano vedere se non una foresta orrenda e desolata, piena di belve e uomini selvaggi? E quanta moltitudine ci potesse essere di questi, loro non lo sapevano. (...) Se si guardavano indietro, c'era il possente oceano che avevano attraversato, che era ormai l'ostacolo principale, un abisso per separarli da tutte le parti civili del mondo.¹

Per tutto il XVII secolo la popolazione coloniale, sebbene crescesse ad un buon ritmo, raggiungendo il livello di circa

¹ «What could they see but a hideous and desolate wilderness, full of wild beasts and wild men? And what multitude there might be of them they knew not. (...) If they looked behind them there was the mighty ocean which they had passed, and was now as a main bar and gulf to separate them from all the civil parts of the world». R.H. PEARCE, ed., *Colonial American Writing*, New York 1956, p. 33. (Si è usata la scrittura moderna, ad. es. «wild» anziché «willd»).

250.000 nel 1700, si stendeva in su e in giù per la costa atlantica senza addentrarsi quasi mai per più di cento miglia in quell'enorme continente che sapevano di avere alle spalle. Ed è senz'altro il caso di dire «alle spalle», perché la loro attenzione rimaneva sostanzialmente rivolta verso la madre patria al di là dell'oceano. Non erano «americani», nome che semmai riservavano agli indiani; erano inglesi che vivevano in America.

Si potrebbe comunque parlare di messianismo già in questo primo secolo di colonizzazione in quanto, superati i primi durissimi anni, questi inglesi si rendevano conto di essere protagonisti, *sul piano religioso*, di una avventura facilmente paragonabile ai grandi temi biblici dell'esodo e della nuova Gerusalemme, termini che cominciano ad apparire nelle prediche e negli scritti dell'epoca. Si tratta però del messianismo di una certa setta religiosa, quella puritana, un messianismo di natura polemica. Alla fine del secolo Cotton Mather, il grande predicatore puritano, inizia così la sua monumentale storia ecclesiastica americana, il *Magnalia Christi Americana*:

Scrivo le meraviglie della religione cristiana, volata via dalle depravazioni d'Europa fino alla sponda americana.²

Altre chiese poi si trapiantarono in America: quella anglicana (Virginia), quella battista (Rhode Island), la chiesa dei quaccheri (Pennsylvania) ed anche la chiesa cattolica (Maryland). Ogni gruppo nutriva la speranza di una nuova fioritura della propria fede in quella terra vergine. Sarebbe improprio però parlare di vero messianismo americano a questo punto, in quanto questi gruppi di inglesi, spesso ostili tra loro, dovevano ancora legarsi saldamente al loro mondo, e prendere coscienza del loro destino come popolo. Il pensiero puritano, quello che più permeava la vita coloniale e non solo nel Massachusetts, era tutto centrato sull'uomo peccatore, bacato, trapassato dal male, totalmente incapace di fare il benché minimo passo verso una salvezza che Dio liberamente e inscrutabilmente dava a pochi eletti:

Peccatore! Considera il tremendo pericolo in cui ti trovi: è una grande fornace d'ira, una fossa larga e senza fondo, sopra la quale sei

² «I write the wonders of the Christian Religion, flying from the depravations of Europe, to the American Strand». *Ibid.*, p.133.

tenuto nella mano di quel Dio la cui ira è provocata ed esasperata tanto contro di te quanto lo è contro molti dei dannati dell'inferno. Sei sospeso per un filo sottile con le fiamme dell'ira divina che ardono intorno, pronte in ogni momento a bruciarlo, a spezzarlo; e non puoi contare su alcun Mediatore, non puoi aggrapparti ad alcunché per salvarti, nulla che hai fatto, nulla che puoi fare per indurre Dio a risparmiarti per un attimo.³

Una vita retta e pura era il segno di una possibile elezione, ma non era affatto una garanzia. Anzi, poteva condurre l'uomo al più grande dei peccati, l'orgoglio. Ed era di uno sfrenato orgoglio che i puritani accusarono i primi portatori delle nuove idee sulla natura dell'uomo che provenivano dall'Europa nel '700. Nella nuova età della ragione l'uomo cominciava a vedersi come l'espressione più nobile della creatività divina, anzi, una estensione del potere divino in quanto con la sua ragione poteva trovare o imporre l'ordine in tutto l'universo. Queste idee, nate in Europa sotto l'influenza di Newton e Locke prima e di Voltaire, Hume e Rousseau poi, sembravano fatte apposta per l'America. Anche dove non si conoscevano direttamente, l'atmosfera che queste idee crearono era l'ingrediente che mancava alla formazione dell'uomo nuovo che il mondo nuovo richiedeva: l'americano. Lui, sì, poteva voltarsi finalmente e cominciare la conquista del continente. Lui non vedeva più l'ignoto come «il regno del diavolo» (secondo la descrizione di Cotton Mather), ma come un'enorme, bellissima sfida, la più grande avventura della storia:

Così vediamo il Kentucky, poc'anzi una selva urlante, dimora di selvaggi e belve, ormai diventato un campo fruttifero; questa regione, così ben distinta dalla natura, ormai abitata dalla civiltà, (...) vediamo posate le fondamenta di città che, con ogni probabilità, rivaleggeranno con la gloria delle più grandi della terra.⁴

³ «O sinner! Consider the fearful danger you are in: it is a great furnace of wrath, a wide and bottomless pit, full of the fire of wrath, that you are held over in the hand of that God, whose wrath is provoked and incensed as much against you, as against many of the damned in hell. You hang by a slender thread, with the flames of divine wrath flashing about it, and ready every moment to singe it, and burn it asunder; and you have no interest in any Mediator, and nothing to lay hold of to save yourself, nothing that you have ever done, nothing that you can do, to induce God to spare you one moment». Sermone di Jonathan Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God*, in R.H. PEARCE, cit., pp. 371-372.

⁴ «Thus we behold Kentucky, lately an howling wilderness, the habitation of savages and wild beasts, become a fruitful field; this region, so favourably

Chi parla è Daniel Boone, il più famoso *frontiersman* del '700. Il puritanesimo tentò un ultimo attacco contro le nuove idee razionalistiche con il *Great Awakening* (il «Grande Risveglio», 1725-1750 ca.) ad opera soprattutto di Jonathan Edwards, predicatore di grande intelligenza ed energia. Edwards tentò persino una specie di sintesi con la nuova «fede» nel progresso, adottando (nel suo *History of the Work of Redemption* rimasto incompiuto) un millenarismo graduale, basato sull'idea che Cristo si stava progressivamente rivelando nella storia ed il nuovo mondo era un grande passo avanti verso il millennio del suo regno. Ma non bastava più. L'americano nuovo questo millennio se lo voleva fare da solo:

Mai il sole brillò su più nobile causa. Non riguarda una singola città, una contea, una provincia o un regno: riguarda un intero continente. (...) O voi che amate l'umanità, voi che osate opporvi non soltanto alla tirannide ma al tiranno stesso, venite avanti!⁵

Le parole sono di Thomas Paine, un rivoluzionario nato, un visionario, un uomo che in un altro luogo o un'altra epoca avrebbe fatto l'emarginato (come infatti finì per fare). Ma il luogo era Philadelphia, l'anno era il 1776, e l'America l'ascoltava, anche quando insisteva:

La causa dell'America è in grande misura la causa di tutta l'umanità. Molte circostanze sono sorte e sorgeranno che non sono locali ma universali, per le quali i principi di tutti coloro che amano l'umanità sono in questione.⁶

Questa visione si diffondeva durante la guerra per l'indipendenza, e non solo nei discorsi dei «padri fondatori» ma in tutto il popolo. L'indipendenza fu dichiarata da «i rappresen-

distinguished by nature, now become the habitation of civilization, (...) we behold the foundations of cities laid, that, in all probability, will rival the glory of the greatest upon earth». *Ibid.*, p. 562.

⁵ «The sun never shined on a cause of greater worth. Tis not the affair of a city, a county, a province, or a kingdom; but of a continent. (...) O ye that love mankind! Ye that dare oppose not only the tyranny but the tyrant, stand forth!». T. PISANTI, *Lo specchio e il Ragno*, Napoli 1977, p. 49. La traduzione di questo brano di Thomas Paine è del prof. Pisanti; le altre traduzioni nel testo sono mie.

⁶ «The cause of America is, in a great measure, the cause of all mankind. Many circumstances have and will arise which are not local but universal, and through which the principles of all lovers of mankind are affected». R. SPILLER, ed., *Literary History of the United States*, New York 1963, p. 196.

tanti degli Stati Uniti d'America»; 56 uomini benestanti che dedicarono le loro «vite, fortune e sacro onore» alla Causa. Undici anni dopo, quando più o meno gli stessi uomini redassero la costituzione della nuova repubblica, sentivano di poter iniziare con una frase molto più impegnativa: «Noi, il popolo degli Stati Uniti...». La frase ebbe un enorme effetto. Filippo Mazzei, nato in Italia ma patriota della Virginia, dovette spiegare ai francesi l'anno dopo che il «popolo» non significava la marmaglia, ma tutti gli americani. Il grande esperimento americano sarebbe stato il tentativo non di una classe, né tanto meno di un gruppo di politici, ma di un popolo intero, di creare una società radicalmente nuova, «l'ultima, ma anche la migliore speranza della terra».

E la speranza era grande. Il dr. Richard Price, un amico di Benjamin Franklin, ebbe a dichiarare:

Forse non esagero quando dico che, dopo l'introduzione del cristianesimo, la rivoluzione americana potrebbe dimostrarsi il passo più importante lungo il percorso del progresso umano.⁷

Questi padri fondatori (ad eccezione di John Adams) non erano uomini religiosi, nel senso che non si identificavano con questo o quel gruppo. Restavano abbastanza indifferenti davanti alle varie contese tra le chiese d'America, sicuri com'erano che anche Dio nell'alto dei suoi cieli ne era altrettanto indifferente. Dall'importanza centrale della fede per il puritano abbiamo fatto un giro di 180 gradi, se il primo presidente, George Washington, poteva dichiarare a quelli che dovevano reclutare la servitù per lui:

Se sono bravi lavoratori possono provenire dall'Asia, Africa o dall'Europa; possono essere maomettani, ebrei o cristiani di qualsiasi setta, o possono essere atei.⁸

Il nuovo americano verrà giudicato per le sue opere, e non per la sua fede. Era naturale quindi che la costituzione

⁷ «Perhaps I do not go too far, when I say that, next to the introduction of Christianity, the American Revolution may prove the most important step in the progressive course of human improvement». *Ibid.*, p. 197.

⁸ «If they are good workmen, they may be from Asia, Africa or Europe; they may be Mahometans, Jews or Christians of any sect, or they may be Atheists». S. PADOVER, ed., *The Washington Papers*, New York 1955, p. 12.

garantisce sin dall'inizio la libertà di culto e la separazione tra stato e chiesa negli Stati Uniti, che «credono in Dio ma in nessuna religione». Sarebbe più esatto affermare che la religione degli Stati Uniti era l'America stessa, ed ebbero una fede fortemente messianica nella felicità che l'America stessa avrebbe dato al mondo. Come scrisse lo stesso Washington:

Gli Stati Uniti stanno facendo enormi progressi verso la felicità nazionale e, se non la si raggiunge qua nella misura più alta consentita dalla natura umana, credo che possiamo dedurre che la felicità politica è irraggiungibile.⁹

Altri scrittori poi non ebbero difficoltà a ridare a queste speranze la loro dimensione religiosa. Il poeta Philip Freneau scrisse gioioso:

A New Jerusalem, sent down from heaven,
Shall grace our happy land.¹⁰

Gli stessi ministri di culto, liberatisi dal pessimismo puritano, «battezzarono» entusiasticamente questo nuovo messianismo americano, vedendo il millennio di cui aveva parlato Jonathan Edwards, non più come fede passiva, bensì come opera da compiere.

Disse allora il reverendo John Rodgers dal suo pulpito a New York: dal momento che Dio ha

...messo tutte le benedizioni di libertà civile e religiosa a portata di mano, forse non c'è mai stata una nazione con un'occasione così bella per diventare il popolo più felice della terra, come quella che ora abbiamo noi.¹¹

Fu il razionalismo, il deismo del '700 a creare la nuova America e a scriverne la costituzione; ma quando il messianismo laico dei padri fondatori fu battezzato, diede alle chiese americane una carica di vitalità che spazzò via il '700 in quella

⁹ «The United States are making great progress towards national happiness; and, if it is not attained here in as high a degree as human nature will admit, I think we may conclude, that political happiness is unattainable». *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ «Una nuova Gerusalemme, mandata giù dal cielo, Ornerà in grazia la nostra terra felice».

¹¹ «...put all the blessings of liberty, civil and religious, within our reach, perhaps there was never a nation that had the fair opportunity of becoming the happiest people on earth, that we have now». R. NYE, *The Cultural Life of the New Nation*, New York 1960, p. 51.

straordinaria ri-conversione cristiana che nei primi anni del nuovo secolo travolse la giovane nazione, e che viene chiamata dagli storici *The Second Great Awakening*, oppure *The Great Revival*. Centinaia di itineranti predicatori metodisti e battisti, ma anche presbiteriani e congregazionalisti partirono dall'Est armati con la Bibbia e decisi a far sì che la nuova terra promessa fosse dichiaratamente terra di Dio. Il loro strumento più efficace era il *camp meeting*, una specie di ritiro spirituale di massa della durata di quattro o cinque giorni, spesso organizzato da più predicatori di diverse chiese, i quali, senza sosta, predicarono i grandi drammi della salvezza alle folle accampate. Ad un *camp meeting* a Cane Ridge, nel Kentucky, parteciparono dalle dieci alle venti mila persone, con quaranta predicatori. Un testimone ha scritto:

Notte e giorno senza pausa (la gente) era impegnata in azioni religiose per la gloria di Dio. Ad un certo momento più di cento peccatori giacevano in file ordinate, in mezzo agli inni solenni, le esortazioni appassionate, le preghiere devote, ed il pianto e le grida di persone intensamente agitate.¹²

L'ondata religiosa arrivò ovunque, tanto che si può affermare che il *Great Revival* ebbe il successo che si era prefisso. Il grande Alexis de Tocqueville, acutissimo osservatore di cose americane, nel 1831 poté scrivere:

Non vi è nazione al mondo in cui la religione cristiana mantiene una presa maggiore sulle anime che in America. (...) La religione è l'organismo principale del paese.¹³

In verità i francesi dai tempi di Voltaire (nelle sue *Lettres Anglaises* del 1734) andavano dicendo che qualcosa di estremamente portentoso per l'umanità si stava preparando al di là del grande mare. Scrittori europei contribuirono non poco al senso messianico che il popolo americano si stava facendo, e non solo i francesi. Hegel, per esempio, nell'introduzione alla sua *Filosofia della Storia* scriveva:

¹² *Ibid.*, p. 218.

¹³ «There is no country in the world in which the Christian religion retains a greater hold over the souls of men than in America. (...) Religion is the foremost of the institutions of the country». A. DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, ed. P. Bradley, vol. I, New York 1948, pp. 303-304.

L'America è quindi la terra del futuro dove, nei secoli davanti a noi, il peso della storia del vecchio mondo si rivelerà. (...) È la terra desiderata da chi si è stancato del vecchio deposito storico d'Europa. Si dice che Napoleone abbia detto: «Cette vielle Europe m'ennuie». Spetta all'America abbandonare il terreno sul quale si è svolta finora la storia del mondo.

Con Hegel arriviamo a considerare un americano che secondo molti s'avvicinava al pensiero del grande filosofo tedesco e che secondo altri era una catastrofe per la storia religiosa americana, un americano che secondo tutti ebbe un'influenza senza paragoni sul pensiero filosofico e religioso del suo paese: Ralph Waldo Emerson.

Nacque nel 1803 e quindi crebbe nel mezzo del *Great Revival*, dal quale però rimase abbastanza indenne, in quanto suo padre era un pastore unitariano mentre sua madre proveniva da una famiglia rigorosamente anglicana. Né gli unitariani né gli anglicani prestavano molta attenzione ai «facili» entusiasmi della riscoperta della fede che facevano vibrare le altre chiese. Era comunque naturale che il giovane Ralph seguisse le orme del padre, il cui padre e nonno erano stati anch'essi ministri di culto.

L'unitarianismo, che prende il nome dal concetto fondamentale del Dio Uno e non Trino, derivava in America dall'ala moderata e liberale della chiesa congregazionalista, che rifiutava la dura fede di Jonathan Edwards a favore di una posizione molto più aperta all'investigazione scientifica, alla libertà dell'anima, alla benevolenza universale di Dio: un cristianesimo consono con il '700 illuministico. Emerson, però, era dell'800, ed era un romantico, il primo e, filosoficamente, il più grande romantico americano. Abbandonò presto il suo pulpito per predicare una nuova «fede», il trascendentalismo, nei suoi libri e conferenze. Questo romanticismo religioso andò oltre l'unità di Dio fino all'essenziale unità di tutto con Dio, la divinità di ogni uomo. Andò oltre la benevolenza universale di Dio fino alla bontà innata di tutti e alla negazione del male. Andò oltre l'investigazione scientifica fino alla superiorità dell'*insight*, la luce interiore che per ognuno è più vera di qualsiasi logica, tradizione o dottrina. Col tempo migliaia, milioni di uomini trovarono coraggio e conforto nelle sue parole, ma il cristianesimo inteso come dramma della salvezza subì in America uno smacco dal quale non si è del tutto ripreso, e i cristiani un po'

più ortodossi non esitarono e non esitano tutt'oggi a trovare in Emerson le vere radici del secolarismo americano.¹⁴

Oltre alla sua fondamentale importanza per qualsiasi discussione di fede americana, Emerson ci interessa perché nel suo romanticismo si è portato quasi inevitabilmente su posizioni messianistiche. Il romanticismo, si sa, è anche un atteggiamento di attesa o di ricerca attiva di qualche ideale di bellezza, di verità o di virtù; il romantico è un insoddisfatto, un sognatore irrequieto, e spesso finisce per sognare l'avvento di Uno in grado di soddisfare le sue aspirazioni.

Nel suo *Representative Men*, Emerson descrive una serie di grandi uomini, epifanie di varie virtù; un'opera emblematica quindi di questa sua ricerca di figure messianiche. D'altronde riesce a trovarle un po' ovunque, come quando dice che il bambino è «il Messia perpetuo, che viene in braccio agli uomini caduti e li supplica di tornare in paradiso».

Nella sua dimensione laica il messianismo di Emerson l'aveva portato pericolosamente vicino alle posizioni del suo amico, lo scozzese Thomas Carlyle, l'autore di *On Heroes. Hero Worship and the Heroic in History*. L'eroe, l'uomo eccezionale nel posto giusto al momento giusto, era centrale alla visione storica e politica di Carlyle, che non credeva affatto nella capacità delle masse di esprimere ed eleggere democraticamente tali uomini.

L'elezione di Andrew Jackson alla presidenza degli Stati Uniti nel 1828 fece sorgere forti dubbi anche in Emerson su questa capacità. Jackson fu il primo presidente eletto con il sostegno entusiastico delle masse, perché lo ritenevano uno di loro, un rude soldato proveniente dall'Ovest che combatteva contro il potere finanziario e politico delle grandi famiglie dell'Est. Come ogni persona colta di Boston, Emerson si vergognava di trovarsi sotto la guida di un individuo che veniva giudicato poco più di un burino senza arte né parte.

La tensione fra la sua fede democratica e la ricerca dell'eroe, del «genio», come era solito dire, rimarrà una tematica costante nello sviluppo del pensiero emersoniano, anche se alla lunga sarà la sua fede democratica ad essere

¹⁴ Si vedano, ad es., le *Reactionary Essays* di ALLEN TATE (1936): «Emerson discredited more than any other man the puritan drama of the soul. The age that followed, from 1865 on, expired in a genteel secularism».

rafforzata, come vediamo nel titolo del libro già citato, «uomini rappresentativi»: non gli eroi di Carlyle, esseri carismatici la cui superiorità è anche una licenza di mettersi al di sopra delle strutture esistenti, ma uomini che rappresentano, chi in un campo, chi in un altro, il meglio che c'è *in noi*, uomini col dovere di mettere il loro genio al servizio del popolo che rappresentano, al quale, nella sua totalità, essi non si devono mai sentire superiori.

Nella sua dimensione laica, quindi, il «messianismo» di Emerson dovette essere ridimensionato perché fosse più democratico. Vi era però una dimensione religiosa nel messianismo che poteva affermarsi nel pensiero di Emerson, perché non contrastava con alcuna fede politica. La più bella ed esplicita espressione di questa fede la troviamo nel celeberrimo discorso pronunciato davanti agli studenti della Harvard Divinity School il 15 luglio 1838:

Attendo l'ora in cui anche nell'Occidente parlerà quella suprema Bellezza che riempiva di gioia le anime di quegli uomini d'Oriente, e soprattutto degli ebrei, che con le loro labbra erano oracoli validi in ogni epoca. Le scritture ebraiche e greche contengono frasi immortali che sono state il pane di Vita per milioni di uomini. Ma queste scritture non hanno una integrità epica, sono frammentarie; non si presentano in ordine all'intelletto. Io attendo il nuovo Maestro che proseguirà sulla strada di quelle Leggi fulgide tanto da vederle completare il cerchio. Egli vedrà la loro grazia, tonda ed intera. Vedrà come il mondo è lo specchio dell'anima. Vedrà l'identità della legge di gravità con la purezza del cuore. Dimostrerà che ogni livello di Dovere è tutt'uno con la Scienza, con la Bellezza, con la Gioia.¹⁵

Sebbene sia vissuto fino a ottant'anni, Emerson attese invano il nuovo Maestro che doveva completare per il nuovo mondo occidentale l'antica Rivelazione che non bastava più.

¹⁵ «I look for the hour when that supreme Beauty which ravished the souls of those Eastern men, and chiefly of those Hebrews, and through their lips spoke oracles to all time, shall speak in the West also. The Hebrew and Greek scriptures contain immortal sentences, that have been bread of life to millions. But they have no epical integrity; are fragmentary; are not shown in their order to the intellect. I look for that new Teacher that shall follow so far those shining laws that he shall see them come full circle; shall see their rounding complete grace; shall see the world to be the mirror of the soul; shall see the identity of the law of gravitation with purity of heart; and shall show that the Ought, that Duty, is one thing with Science, with Beauty, and with Joy». Citato, con una interessante discussione, in R. STEWART, *American Literature and Christian Doctrine*, Baton Rouge 1958, p. 52.

Riuscì però ad assistere alla drammatica carriera dell'uomo che più di ogni altro nella storia americana fu un messia per il suo popolo, un salvatore che riportò l'America alla visione di progresso, felicità e libertà nella quale i padri fondatori l'avevano concepita. Emerson stesso profetizzava il suo avvento:

Noi crediamo che ci possa essere un uomo all'altezza degli eventi, uno imbattuto contro il quale altri si scagliano e si sfracellano, uno dalle risorse personali inesauribili che può concedere un vantaggio e poi vincere.¹⁶

Se una frase potesse descrivere la vita di Abraham Lincoln, questa frase sarebbe: «era sempre all'altezza degli eventi». Bottegaio, soldato, capo di un ufficio postale, rappresentante al Congresso dell'Illinois e poi al Congresso Federale, avvocato a Springfield, candidato al Senato: nelle sue lettere e discorsi si rivela un uomo che cresce, che ha un profondo senso delle sue responsabilità, piccole o grandi che fossero, e non solo davanti agli uomini. Non era un uomo di religione, né fu mai battezzato, ma già nel 1842, in una lettera all'amico Joshua Speed, vediamo che si stava formando un uomo di Dio:

Credo che Dio mi abbia fatto uno degli strumenti per portare insieme te e la tua Fanny, un'unione che senza dubbio egli aveva preordinato. Quello che predispone, lo farà anche per me. «Sta' fermo, e vedrai la salvezza del Signore» è il mio testo in questo periodo.¹⁷

Quando gli «eventi» lo caricheranno delle più grandi responsabilità che un americano abbia mai dovuto sopportare, il senso di essere lo strumento della Provvidenza sarà la «risorsa personale inesauribile» che gli consentirà di reggere,

¹⁶ «We believe that there may be a man who is a match for events, — one who never found his match — against whom other men being dashed are broken — one of inexhaustible personal resources, who can give you odds, and beat you». Citato nell'utilissimo saggio di P. MILLER, «Emersonian Genius and the American Democracy», in M. KONVITZ - S. WHICHER, edd., *Emerson: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs 1962, p. 79.

¹⁷ «I believe God made me one of the instruments of bringing your Fanny and you together, which union I have no doubt he had foreordained. Whatever he designs he will do for me yet. "Stand still, and see the salvation of the Lord" is my text just now». P. VAN DOREN STERN, ed., *The Life and Writings of Abraham Lincoln*, New York 1940, pp. 272-273.

e vincere. A proposito di questa convinzione rivelatasi già nel giovane Lincoln, un grande studioso e biografo di Lincoln, J.G. Randall, ebbe a dire:

Da presidente, Lincoln mantenne la stessa convinzione, ma la mantenne con una sicurezza religiosa molto più profonda e con un'idea giustamente molto più grande del suo ruolo nel piano divino (...) ed arrivò a considerarsi, in tutta umiltà, come l'uomo di Dio, il suo agente umano nel dispiegarsi della sua misteriosa provvidenza.¹⁸

In Lincoln la fede democratica e la fede in Dio alla fine si confondevano. La divina Provvidenza si esprimeva soprattutto nella volontà del popolo, e l'elezione alla presidenza degli Stati Uniti equivaleva a una elezione divina. E come non vedere nella felicità del popolo l'unica ragione d'essere di un governo, pensava Lincoln. La schiavitù era un'abominazione per lui — «se la schiavitù non è ingiusta, nulla è ingiusto», era solito dire —; però dichiarò più volte che non avrebbe esposto il suo popolo agli orrori di una guerra per eliminarla. Ma era stato chiamato dal popolo, come dice il giuramento presidenziale, a «preservare, proteggere e difendere» l'Unione; per ubbidire a questa che per lui era una chiamata divina, quest'uomo di pace condusse con grande coraggio e saggezza la più sanguinosa guerra della storia americana.

Egli era oltremodo scandalizzato dal modo in cui i Confederati del Sud concepirono le radici del potere:

Hanno adottato una costituzione nazionale provvisoria nel preambolo della quale, a differenza di quella nostra, vecchia e buona, firmata da Washington, omettono «Noi, il Popolo» e scrivono «Noi, i deputati degli stati sovrani ed indipendenti». Perché? Come mai vengono tolti di mezzo i diritti degli uomini e l'autorità del Popolo?¹⁹

Ma la formulazione più nobile della sua visione democrati-

¹⁸ «Lincoln as President held to the same belief, but he held to it with a far deeper religious assurance and with an appropriately grander conception of his own role in the divine plan (...) and he came to look upon himself, humbly, as God's man, God's human agent in the working out of His mysterious providence». J.G. RANDALL, *Mr. Lincoln*, New York 1957, p. 383.

¹⁹ «They have adopted a temporary national constitution, in the preamble of which, unlike our good old one, signed by Washington, they omit "We, the People" and substitute "We, the deputies of the sovereign and independent States". Why? Why this deliberate pressing out of view the rights of men and the authority of the people?». Dal suo Messaggio al Congresso in Sessione Speciale, 4 luglio 1861; P. VAN DOREN STERN, cit., p. 139.

ca la fece quel freddo giorno del novembre 1863, quando si consacrava il cimitero nazionale a Gettysburg, nella Pennsylvania. Solo 266 parole, con un errore clamoroso quando dice «il mondo non darà peso, né ricorderà a lungo ciò che diciamo qui». Ed invece per generazioni non si uscirà dalle medie in America senza saper recitare l'intero discorso a memoria. Comincia così:

Ottantasette anni fa i nostri padri crearono su questo continente una nuova nazione, concepita in libertà, dedicata all'asserzione che tutti gli uomini sono creati uguali.

E finisce così:

Che noi qui fermamente ci impegnamo affinché questi morti non siano caduti invano; che questa nazione, sotto Iddio, nasca nuovamente in libertà; e che il governo del popolo, composto dal popolo, per il popolo, non perisca dalla terra.²⁰

Parole semplici come quelle di tutti i discorsi veramente grandi, ma saldarono per sempre l'unità tra un leader e il suo popolo. Indicarono inoltre la dimensione mondiale che la guerra civile americana aveva assunto nel pensiero di Lincoln. Non era solo una lotta per salvare una nazione, ma anche perché restasse quella terra promessa per il mondo intero che i padri fondatori avevano voluto.

Pochi giorni dopo il discorso a Gettysburg l'America celebrò per la prima volta in forma ufficiale la festa di *Thanksgiving*, il giorno di ringraziamento, che era stato una tradizione popolare sin dai tempi dei padri pellegrini, ma che Lincoln elevò a festa nazionale con un proclama in cui enumerò le benedizioni divine anche in tempo di guerra, e così concluse:

Nessun disegno umano ha concepito, né mano mortale ha effettuato queste grandi cose. Esse ci vengono donate in grazia dal Dio

²⁰ «Fourscore and seven years ago our fathers brought forth on this continent a new nation, conceived in liberty and dedicated to the proposition that all men are created equal. (...)

That we here highly resolve that these dead shall not have died in vain; that this nation, under God, shall have a new birth of freedom; and that government of the People, by the People, and for the People, shall not perish from the earth». *Ibid.*, p. 231.

Altissimo, colui che, mentre ci fa conoscere la sua ira per i nostri peccati, ha comunque ricordato la sua misericordia.

Mi è sembrato giusto e appropriato che queste cose siano solennemente, con riverenza e gratitudine riconosciute con un sol cuore e con una sola voce dall'intero popolo americano.²¹

Poco più di un mese prima di morire, egli pronunciò un discorso dai toni profetici in cui traspare l'ormai completa armonia tra la Provvidenza e il suo strumento:

L'Onnipotente ha i suoi motivi. «Guai al mondo per gli scandali! È necessario che vi siano degli scandali, ma guai all'uomo per causa del quale viene lo scandalo». Se dobbiamo supporre che la schiavitù in America sia uno di quegli scandali che, nella Provvidenza di Dio, doveva venire, ma essendo trascorso il tempo stabilito, egli ora la vuole eliminare, e dà al Nord e al Sud questa terribile guerra come il guaio dovuto a coloro per causa dei quali lo scandalo è venuto, dobbiamo noi scorgere in tutto questo un qualsiasi distacco da quegli attributi che coloro che credono in un Dio vivente sempre gli ascrivono?

Con ardore speriamo e con fervore preghiamo che questo tremendo flagello di guerra passi rapidamente. Eppure, se Dio vuole che continui finché tutta la ricchezza accumulata dai duecentocinquante anni della fatica non retribuita dello schiavo sia consumata, finché ogni goccia di sangue tolta con la frusta venga pagata con un'altra tolta con la spada, allora, come fu detto tremila anni fa, così si dica ancora: «I giudizi del Signore sono sommamente veri e giusti».²²

Fu assassinato il venerdì santo, il giorno in cui si rievoca la

²¹ «No human counsel hath devised, nor hath any mortal hand worked out these great things. They are the gracious gifts of the most high God, who, while dealing with us in anger for our sins, hath nevertheless remembered mercy.

It has seemed to me fit and proper that they should be solemnly, reverently and gratefully acknowledged as with one heart and one voice by the whole American people». *Ibid.*, p. 784.

²² «The Almighty has his own purposes. "Woe unto the world because of offenses! for it must needs be that offenses come; but woe to that man by whom the offense cometh". If we shall suppose that American slavery is one of these offenses which, in the providence of God, must needs come, but which, having continued through his appointed time, he now wills to remove, and that he gives to both North and South this terrible war, as the woe due to those by whom the offense came, shall we discern therein any departure from those divine attributes which believers in a living God always ascribe to him? Fondly do we hope — fervently do we pray — that this mighty scourge of war may speedily pass away. Yet, if God wills that it continue until all the wealth piled by the bondsman's two hundred and fifty years of unrequited toil shall be sunk, and until every drop of blood drawn with the lash shall be paid by another drawn with the sword, as was said three thousand years ago, so still it must be said, "The judgements of the Lord are true and righteous altogether"». Dal discorso in occasione della sua seconda inaugurazione, 4 marzo 1865; *ibid.*, p. 261.

morte del Messia cristiano. Anche senza questa coincidenza era destino che fosse subito commemorato come un salvatore morto per tutti, il migliore di tutti. La bara del presidente fu trasportata lentamente attraverso la nazione, passando per Baltimore, Philadelphia, New York, Cleveland, Chicago, prima di arrivare a Springfield, affinché la gente potesse salutare l'uomo che era arrivato ad incarnare la sua aspirazione di pace e di giustizia.

Coffin that passes through lanes and streets,
Through day and night with the great cloud
darkening the land, (...)
With processions long and winding
and the flambeaus of the night,
With the countless torches lit,
With the silent sea of faces
and the unbared heads,
With the waiting depot, the arriving coffin,
and the sombre faces,
With dirges through the night,
with the thousand voices rising
strong and solemn...²³

Con questa testimonianza Walt Whitman coglieva l'angoscia, il vuoto che Lincoln lasciò dietro. La «pasqua nera» di quell'anno rendeva doppiamente amara la certezza che questo messia del popolo non sarebbe risorto. Un uomo che non apparteneva a nessuna chiesa quella domenica apparteneva a tutte, poiché non vi era pulpito dal quale non si parlasse del leader caduto, ringraziando il Cristo risorto, pur nel dolore, del modo in cui Egli si era manifestato in lui.

Nell'ironia di questa sorte come non intravedere l'essenziale corrispondenza tra il messianismo di un popolo e il messaggio cristiano? Abbiamo visto molto schematicamente l'evolversi delle aspirazioni politiche e sociali di una nuova nazione, e abbiamo visto come il migliore interprete di queste aspirazioni le esprimeva sempre di più in termini giudeo-

²³ «Bara che passa per viali e vicoli, / Giorno e notte con la nuvola grande che oscura il paese, / (...) Con processioni lunghe, serpeggianti, e le fiamme nella notte, / Con le torce sterminate, con il mare silenzioso di volti e le teste scoperte, / Con la stazione d'attesa, la bara che arriva, le facce fosche, / Con i canti funebri tutta la notte, con le mille voci che si alzano forti e solenni...». Dalla famosa elegia di WALT WHITMAN, *When Lilacs Last in the Dooryard Bloom'd*.

cristiani. «Ora appartiene ai secoli», disse il ministro della guerra Edwin Stanton al momento della morte di Lincoln. Tutti capivano che in lui le aspirazioni di un popolo erano state portate ad un livello più universale, dove nessun popolo può salvarsi a scapito degli altri. Concludiamo quindi su questo livello, dove lui concluse il suo ultimo grande discorso:

Con odio per nessuno, con benevolenza per tutti; con fermezza in ciò che è giusto, nella misura in cui Dio ci consente di capirlo, portiamo a termine l'opera intrapresa; lasciamo le ferite della nazione, prendiamo cura di colui che ha sostenuto la battaglia, e della sua vedova, e dei suoi orfani, facciamo tutto ciò che possa creare e conservare una pace giusta e duratura tra noi, e con tutte le nazioni.²⁴

²⁴ «With malice toward none; with charity for all; with firmness in the right, as God gives us to see the right, let us strive on to finish the work we are in; to bind up the nation's wounds; to care for him who shall have borne the battle, and for his widow, and his orphan — to do all which may achieve and cherish a just and lasting peace among ourselves, and with all nations». Dal discorso in occasione della sua seconda inaugurazione; P. VAN DOREN STERN, cit., p. 261.

VI

MESSIANISMI E PROFETISMI IN AFRICA

Una rassegna tipologica e una documentazione delle principali teorie interpretative

ALDO NATALE TERRIN

Introduzione

Questo scritto — preparato come *dossier* di documentazione di un simposio sui messianismi di oggi nella Chiesa — non intende essere né esauriente, né in grado di dare le coordinate essenziali di quello che viene chiamato il «fenomeno messianico» nel suo complesso. Non intende e non pretende di essere esauriente perché in Africa ci sono stati e ancora oggi si contano a migliaia fenomeni messianici o nuove formazioni di chiese sotto l'ispirazione di un profeta e la sola enumerazione, elencazione e inquadratura tipologica esorbiterebbe dal compito più limitato che ci è stato assegnato. In secondo luogo, questo *dossier* non è in grado di dare tutte le coordinate e le variabili del cosiddetto «fenomeno messianico» perché la storia delle religioni non ha una chiara consapevolezza di quello che esso include e non ne ha ancora precisato le modalità essenziali in modo che tale fenomeno possa essere immediatamente riconoscibile.

Mi limiterò, pertanto, a proporre una breve tipologia fenomenologica del messianismo e profetismo, tipologia che deve essere intesa come «provvisoria» e «aperta»; in seguito, cercherò di cogliere tali fenomeni «messianici» nella grande «foresta» delle nuove chiese separatiste emerse ed emergenti in Africa, cercando, tra queste chiese, quelle che hanno un'impronta più messianica, basata sul rinnovamento, su un futuro che sta per venire, su un cambiamento radicale, che opera in nome di questa nuova realtà che incombe.

In una breve terza parte, cercherò di individuare le tesi

interpretative più conosciute e maggiormente proposte a spiegazione di tali fenomeni.

1. Breve tipologia dei fenomeni messianici e profetici

Partendo dal presupposto che il profetismo diventa messianico quando porta con sé spinte innovatrici profonde che riguardano il futuro di una società e in particolare quando il profeta si presenta come l'innovatore, la voce di Dio, la prima realizzazione del regno di Dio sulla terra, l'inaugurazione dei tempi ultimi, osserviamo:

- che ogni messianismo comporta la presenza di un profeta-guida, fondatore di un culto, per lo più sincretista;

- che l'inizio della missione del profeta-messia nasce solitamente da una «rivelazione» o «visione»;

- che nella nuova formazione dottrinale appare normalmente un mito di ritorno alle origini, volto tuttavia all'imminente futuro;

- che il contesto storico-culturale in cui si inserisce il profeta-messia prende sempre una piega escatologica, a volte apocalittica, dove l'annuncio di catastrofi si congiunge con il ritorno dei morti, con il capovolgimento dell'ordine sociale e l'inizio di un'era di felicità e beatitudine.¹

Naturalmente questa breve prospettazione è intra-religiosa e non considera tali fenomeni dall'esterno, come fenomeni dovuti a conflitti storico-culturali, come tentativi di trovare una propria identità di popoli che sono sull'orlo della schizofrenia indotta da pressioni esterne, le quali spezzano spesso i vincoli più stretti di una cultura di secoli o millenni.

La tipologia vale pertanto solo in quanto piccolo paradigma per una prima grossolana distinzione tra ciò che può essere considerato un messianismo e invece il sorgere di chiese separatiste che non hanno una caratterizzazione storica accentuata, ma che nascono come per clonazione da altre chiese, senza sussulti e senza tensioni storiche di grande rilievo.

¹ Cf. V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1974, p. 290; cf. anche H. BIEZAIS (a cura di), *New Religions*, Stockholm 1975, pp. 7ss.

2. Descrizione di alcune chiese separatiste africane e di alcuni messianismi più importanti

Se è vero che nell'Africa di oggi esistono qualche cosa come seimila chiese separatiste,² alcune delle quali segnate da chiari lineamenti di carattere messianico-profetico, chiunque si rende conto che non è possibile nessun approccio diretto a tutti questi movimenti e che pertanto è necessario descrivere brevemente soltanto quelle chiese che hanno avuto un più ampio seguito, che sono più antiche o che, per lo scopo che qui ci siamo proposti, si avvicinano maggiormente a fenomeni di carattere messianico.

Volendo tener conto sia dell'ordine cronologico, sia dell'importanza delle varie formazioni religiose, considero dapprima:

2.1. Le chiese etiopiche

Le chiese etiopiche si sono sviluppate agli inizi del nostro secolo avendo come epicentro l'Africa del sud. La prima formazione di una chiesa etiopica o etiopista avvenne nel 1892 per separazione dalle missioni wesleyane. Il leader e capo carismatico fu Mangena M. Mokone, mentre la scelta del nome di «etiopica» nasceva dal passo di un salmo (68,32) dove si dice che l'Etiopia «tenderà le sue mani verso Dio». Si interpretò questo passo biblico come prova dell'evangelizzazione dell'Africa, mentre l'Etiopia veniva a significare l'intero continente africano. Non vi era invece nessun rapporto con l'Etiopia attuale che, del resto, non era la stessa indicata dai testi biblici, i quali intendevano riferirsi all'attuale Nubia.

La chiesa etiopica è una chiesa «autonomista» che intende fare non soltanto un nuovo discorso religioso rispetto a quello dei missionari wesleyani, considerando la Bibbia come unica fonte di autorità, ma anche un discorso «politico» derivato dal

² Si parla di duemila Chiese soltanto per il Sud Africa; cf. E. BENZ (a cura di) *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im Heutigen Africa*, Leiden 1965: vedi l'art. di E. DAMMANN, *Das Christusverständnis in nachchristlichen Kirchen und Sekten Afrikas*, p. 3. Nel 1970 se ne contavano cinquemilatrecento con circa dieci milioni di aderenti: cf. W. USTORF, *Afrikanische Initiative. Das Aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfurt a.M. 1975, p. 24.

religioso e cioè: «l'Africa agli africani».³ Le funzioni liturgiche si risolvono nella lettura e spiegazione della Bibbia, secondo gli usi dei missionari, ma l'omelia ha accentuazioni «indipendentiste» e propone anche istanze religiose «nativistiche».

I leader religiosi più importanti difficilmente si possono considerare come dei «profeti» nel senso più forte della parola; certo però che in essi vi è uno spirito nuovo in cui si congiunge una religiosità più profonda come istanza, a un senso di libertà e liberazione dai bianchi. Oltre a Mokone, un'altra grande personalità della chiesa etiopica è M. Dwane, il quale favorì non soltanto un distacco dalle chiese dei bianchi, ma avviò l'autonomia della chiesa etiopica anche a livello delle singole tribù, creando tanti ceppi diversi dalla stessa prima chiesa etiopistica. In tal modo sono nate tante chiese «separate» come: la *Zulu Congregational Church* (1896), l'*African Congregational Church* (1917) e le recenti *African Native Healing Church* (1938) e la *Native Primitive Church* (1940).

In queste chiese separatiste etiopiche si può forse vedere un messianismo in «forma minore», in quanto non ci sono né veri messia né forme apocalittiche; ma vi è un senso di liberazione religiosa e politica che trova molti consensi e forti incentivi per un rinnovamento della società.⁴

Secondo la fondamentale monografia di B. Sundkler *Bantu Prophets in South Afrika*,⁵ alle chiese etiopistiche si deve affiancare un altro tipo di chiese, chiamate con una denominazione generale: *chiese sionistiche*.

³ Cf. LANTERNARI, cit., p. 38. Sull'etiopismo che sta all'origine della maggior parte delle chiese separatiste formatesi in Sud Africa la letteratura è immensa. Ricordo a titolo esemplificativo uno dei primissimi studi: F.B. BRIDGMAN, *The Ethiopian Movement and other Independent Factors characterized by an National Spirit*, Johannesburg 1905. Si tratta degli atti del primo simposio missionario generale tenuto a Johannesburg nel luglio 1904. Mostra anche la tendenza dei missionari a prendere una posizione rigida nei confronti delle nuove chiese. Per una rassegna bibliografica cf. di recente B. TEMBE, *Methodische Grundlagen der Erforschung Afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika. Eine Bewertung ausgewählter Literatur*, in ZMR 68(1984), pp. 192ss.

⁴ Il rinnovamento di queste chiese non sembra portare segni di alta drammaticità se non in particolari casi.

⁵ Cf. B. SUNDKLER, *Bantu Prophete in South Africa*, London 1961, p. 48. Per una diversa tipologia cf. invece H.W. TURNER, *A Typology for African Religious Movements*, in «Journal of Religion in Africa» 1(1968), pp. 1-34.

2.2. Le chiese sionistiche

Il loro centro di irradiazione è ancora il Sud-Africa. Si rifanno al modello della chiesa americana fondata nell'Illinois da J. Alexander Dowie e da W.G. Voliva nel 1896, chiamata *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*.

Tali chiese non hanno niente in comune con il «sionismo» ebraico; il richiamo a Sion tuttavia assume in qualche modo il simbolo della liberazione, il modello della nuova Gerusalemme che i fedeli aspettano di poter rifondare. Il principio fondamentale che opera in queste chiese è quello della «salute» come dono di Dio. Nella misura in cui nell'immaginazione africana si è sempre congiunto il problema della salute con quello della religione, questo tipo di chiesa trovò molti seguaci, avendo per certi aspetti un'impostazione che l'avvicina all'ideologia medico-magica.

Il *divine healing*, che è salute fisica e anche spirituale, si attua nei riti e nella liturgia «sionista» attraverso la cerimonia della triplice immersione in un corso d'acqua. La vera e più importante funzione ecclesiastica culmina in un rito di guarigione dei malati, i quali passano per le mani degli esorcisti, dopo essere stati a contatto con il profeta, mentre i fedeli cantano inni e recitano preghiere. È importante notare anche qui una forma di sincretismo tra alcuni elementi cristiani e i riti tradizionali di guarigione del cerimoniale zulu. Gli elementi fondamentali ricorrenti infatti sono: i riti di purificazione con l'acqua, i tabù alimentari e sessuali, la fede nello Spirito Santo e negli angeli. Ora questi ultimi motivi derivati dal cristianesimo permettono alle chiese sioniste di ricollegarsi più facilmente allo spirito dei morti, mentre gli angeli assumono l'aspetto di consolatori di persone malate.⁶

Bisogna osservare, però, che queste chiese sviluppano anche un motivo escatologico; infatti non si basano esclusivamente sulla guarigione e sui rispettivi riti taumaturgici, ma annunciano anche l'imminente avvento di Dio. Ora è facile ricondurre questi due motivi fondamentali: il bisogno di guarire e l'annuncio dell'avvento di Dio, alla situazione

⁶ Cf. LANTERNARI, cit., pp. 41ss; cf. anche oggi il vescovo svedese già autore del famoso saggio citato in nota 5: B. SUNDKLER, *Zulu Zion and some Zwasi Zionists*, Uppsala 1976.

generalizzata di crisi culturale, sociale, politica in cui versano gli indigeni; si può perciò, anche ultimamente, parlare di una crisi socio-politica, come fa Lanternari.⁷ Credo però che bisognerebbe impiegare questo criterio storico-sociale con meno disinvoltura perché non sempre può spiegare e, in ogni caso, non sembra spiegare *tutto*.

Tra i fondatori e profeti di queste chiese «sioniste» va in particolare nominato il fondatore della chiesa dei nazariti: *Jsaiah Shembe*, che predicò e fondò la sua chiesa nel Natal.

Qui ci troviamo in presenza di un vero profeta-messia. Dapprima ministro della *African Native Baptist Church*, si distaccò da quella chiesa per fondare una sua chiesa in un villaggio tutto religioso chiamato *Ekuphakameni*. Shembe si paragonò a Mosè, come conduttore di un popolo e come avente da parte di Dio una precisa missione, anzi a poco a poco sostituì la stessa figura di Gesù fino a diventare egli stesso il vero profeta-messia dei negri. Alla morte di Shembe (1935) subentrò il figlio *Johannes Galileo Shembe*, che ora è il capo della chiesa nazarita.⁸

Anche questa chiesa, che è chiaramente messianica, non presenta tuttavia una specificità tale da considerarsi una *nuova* religione messianica. Gli elementi sincretistici sono molti, ma ancor di più prevalgono in essa le tematiche cristiane, che soltanto in parte vengono rilette alla luce della personalità di J. Shembe. Ci si avvicinerebbe maggiormente alla verità storica se forse in questo caso — come in molti altri del resto — si parlasse di «revivalismo» che, per la situazione culturale più povera, cerca di ritornare a miti del proprio passato, però tenendo fermo il *background* religioso cristiano, con in più una carica messianica assai significativa.

2.3. Chiese dell'Africa occidentale

Spostando lo sguardo dal Sud-Africa all'*Africa tropicale occidentale* potremmo individuare alcune altre chiese dissi-

⁷ Tutta la visione del Lanternari è «orientata» ad una tesi che dovrà essere discussa nella parte finale di questo saggio. Cf. provvisoriamente la critica di BIEZAIS in *New Religions*, cit., pp. 22ss.

⁸ LANTERNARI, cit., p. 45. Mi avvicinerei qui alla tesi di SUNDKLER, *Bantu Prophets...*, cit., p. 298 e a P. BEYERHAUS, *Whither from here? Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo 1966.

denti e separate, che ancora mantengono una certa ambivalenza, almeno nella maggior parte dei casi, tra piccoli sincretismi con una fondamentale fede «cristiana» e movimenti religiosi più spinti in cui il profeta si impone e sembra creare una nuova religione, un nuovo e attuale messianismo per il popolo africano.

Nel Dahomey esiste la chiesa «cristiana celeste», che si fonda pure sulla guarigione dei malati mediante unzioni d'olio, aspersioni d'acqua e cenere; esiste la chiesa degli oracoli di Porto Novo. Essa si serve della mitologia locale per interpretare in modo nuovo la figura di Cristo; in particolare ritorna a riti di vaticinio legati agli uccelli e ai serpenti in una sintesi «spericolata» che vede il cristianesimo confondersi con culti indigeni pre-cristiani.

Nel Dahomey e nella Nigeria è particolarmente diffusa la setta dei «Cherubini e Serafini». Secondo Lanternari, essa ha guadagnato negli ultimi trent'anni mezzo milione di proseliti provenienti dal cristianesimo delle missioni, dall'islamismo e dal paganesimo. Si tratta di una chiesa che si ispira a guarigioni miracolose e a visioni particolari di angeli, di «cherubini e serafini». Fu fondata da *Orimolade Tunolase* che da giovane aveva riacquistato l'uso degli arti inferiori soltanto tramite la medicina della preghiera. Anche questa chiesa si fonda dunque sulla salute, sulle guarigioni che arrivano attraverso le cerimonie e le preghiere. A questa specie di «salvezza» sono congiunti doni carismatici come visioni, sogni, profezie.⁹

Delle varie chiese della Nigeria, il Parrinder cerca una tipologia distinguendo le chiese «ortodosse», e cioè quelle chiese che sono rimaste fedeli al cristianesimo importato dagli europei, dalle chiese fondate sulla guarigione attraverso la preghiera (*prayer-healing*), e parlando infine di altre chiese sincretiste: quelle che avrebbero creato una fusione maggiore di elementi con maggiore forza creativa rispetto a quel modulo standard che vediamo essere fondamentalmente quello della preghiera e del bisogno di guarigione da malattie.¹⁰

⁹ LANTERNARI, cit., pp. 50ss. Sulla Nigeria si veda in particolare H.W. TURNER, *African Independent Church*, Oxford 1967 e di recente uno studio sugli Annang della Nigeria: E. KENNETH, *Salvation in a Nigerian Background*, Berlin 1979.

¹⁰ Cf. G. PARRINDER, *Religion in Africa*, Harmondsworth 1969, pp. 23ss.

Per essere meno incompleto in questa rassegna devo ricordare almeno la *Chiesa del Signore*, sorta nella Sierra Leone,¹¹ che risale al 1930 e che è diffusa anche in Costa d'Oro. Si tratta di una chiesa che pretende di essere completamente indigena, anche se vi sono ancora in essa molti elementi cristiani, come per esempio la forza dello Spirito Santo che agisce. I fedeli, come anche i ministri di questa chiesa, durante le funzioni sacre entrano in *trance*, hanno convulsioni che fanno pensare allo sciamanismo; si hanno anche nuove visioni che vengono poi interpretate dal profeta o dal capo della chiesa.¹²

Anche il *Camerun* ha avuto una sua chiesa che fu considerata tra le più rivoluzionarie. Si tratta della cosiddetta *United Native Church* di *Lotin Samé*. Secondo Hodgkin, l'intera città di Duala negli anni 1922-23 era entrata in fermento, quasi la religione fosse una vera rivolta contro i bianchi.¹³

Un ultimo importante movimento andrebbe qui nominato e discusso e cioè il movimento del profeta *W.W. Harris* della Costa d'Avorio.

Tale movimento per la sua tipologia si avvicina molto a quello più importante che descriveremo più avanti, per cui qui ci limitiamo ad alcune notizie e informazioni generali.

Il profeta Harris era stato educato wesleyanamente e aveva conosciuto la Bibbia tramite le missioni anglicane. Nel 1914 ebbe una visione da parte dell'arcangelo Gabriele, il quale lo invitava alla missione profetica e alla predicazione. Harris si fece grande sostenitore di una seria morale — combatté l'adulterio, il furto, la menzogna, l'alcoolismo — e sul piano religioso si oppose ardentemente al feticismo e alla stregoneria.

Il battesimo fu l'elemento fondamentale che immetteva nella sua chiesa, mentre le guarigioni, la confessione dei peccati e le cerimonie funebri costituirono il centro di questa nuova setta.

Anche in questo caso furono il potere taumaturgico, le

¹¹ Cf. H.W. TURNER, *The catechism of an Independent West African Church*, in «Sierra Leone Bulletin of Religion» 2(1960), pp. 45-57.

¹² Cf. LANTERNARI, cit., p. 57.

¹³ *Ibid.*

guarigioni e le varie tecniche impiegate a dare una svolta al movimento di Harris, in particolare al suo *revival*, dopo il 1940, con l'avvento del cosiddetto *nuovo Harrismo*. Ebbe molti seguaci tra cui nuovi guaritori e profeti che allargarono il movimento, ma anche lo frantumarono. Ricordo tra altri la profetessa *Lalù* che fondò il culto *Deima*, così detto dal nome dell'acqua che essa impiegava per guarire.¹⁴

Alla fine di questa breve carrellata di movimenti più o meno messianici dell'Africa equatoriale, vorrei soffermarmi su un movimento, per la verità assai vicino agli altri qui descritti, ma la cui storia è recentissima e il cui esito mi appare significativo perché non si abbiano a politicizzare troppo frettolosamente questi movimenti. Si tratta del movimento *Ole-Ezi* (la chiesa di Dio) che è formato per distacco dalla chiesa anglicana tra gli *Isoko* della *Nigeria del Sud* nel 1966. Il motivo del lento ma chiaro distacco fu il riconoscimento dell'azione dello Spirito Santo durante le preghiere e nelle guarigioni di molte persone.¹⁵ Dapprima il vescovo anglicano Agori Iwe lasciò che il movimento mostrasse la sua vera fisionomia perché sembrava che fosse ancora integrabile nella chiesa ortodossa. Poi, benché la morale di questi seguaci del nuovo movimento fosse irreprensibile e nonostante essi desiderassero lavorare all'interno della chiesa anglicana per migliorarne l'immagine spirituale, tale movimento venne scomunicato, nel 1972, perché non corrispondeva più alle dottrine e al pensiero della chiesa anglicana. Il movimento continuò con fervore la sua attività, ma poi si divise in seguito alla discussione su alcune verità, come il «sabbatarianesimo» e l'angelolatria. I tre gruppi che ne derivarono sono: la missione dello Spirito Santo di M.A. Marioghae, il sabbatarianesimo nella forma di Chiesa di Dio (*Ole-Ezi*) di A.U. Odhura, mentre il terzo gruppo gravitò intorno alla Missione Internazionale della Chiesa di Dio.¹⁶

Ora quello che colpisce maggiormente in questo movimento non è la messianicità connessa con un qualche motivo

¹⁴ Cf. LANTERNARI, cit., p. 58. Per il neo-harrismo si veda in particolare B. HOLAS, *Le separatisme religieux en Afrique noire: l'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris 1965.

¹⁵ Cf. E. KENNETH, *The Impact of the Independent Churches on The Nigerian Society*, in ZMR 4(1980), pp. 307ss.

¹⁶ KENNETH, cit., p. 310.

politico-sociale, ma una specie di messianicità interna che si legge nello sforzo quasi inconsapevole e tuttavia sincero e valido condotto per indigenizzare la religione cristiana. Come nota Oseovo Onibere,¹⁷ «la chiesa primitiva non è più la chiesa di oggi» e qualche volta i cristiani tendono ad uscire dalla chiesa ortodossa perché non trovano più soddisfazioni spirituali, cioè quello che si attendono da una chiesa e da una religione «viva».

Ci si dimentica che la chiesa è la «Chiesa dello Spirito Santo».

2.4. *Il kimbanguismo nel Congo belga: un messianismo esemplare*

L'ultimo grande fenomeno messianico che è mia intenzione esaminare in queste brevi pagine è il fenomeno del kimbanguismo, che essendo emblematico di tutta la situazione «messianico-prophetica» dell'Africa, costituirà anche un punto di maggiore impegno e riflessione di questa ricerca. Proporrò dapprima un breve profilo della vita di S. Kimbangu, poi qualche accenno alla sua attività taumaturgica e profetica, e infine cercherò di rivolgere uno sguardo alla chiesa che oggi ancora porta quel nome, cogliendo il senso profondo di questa religione «africana».

Dal punto di vista metodologico, cercherò di non lasciarmi prendere la mano né da motivi «quasi agiografici», come fa Martin¹⁸ e in maniera meno forte il Turner,¹⁹ né da motivi quasi esclusivamente politico-sociali come fa il Lanternari²⁰ o il Balandier, che parla di movimenti profetici pre-nazionali «spinti da un bisogno imperioso di cambiamento».²¹

Simon Kimbangu fu educato a Nkamba, nel sud del Congo

¹⁷ *Ibid.*, p. 317.

¹⁸ Cf. L.M. MARTIN, *The Concept of the Messiah in the Bible e Messianism in Africa*, in *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo 1966.

¹⁹ Cf. H.W. TURNER, *A Typology for African Religious Movements*, in «Journal of Religion in Africa» 1(1968), pp. 1-34, il quale vede in questo movimento l'espressione di una «fondamentale fede soteriologica».

²⁰ Cf. LANTERNARI, cit., soprattutto pp. 293ss.

²¹ Cf. G. BALANDIER, *Naissance d'un mouvement politico-religieux chez les «Ba-Kongo» du Moyen Congo*, in *Proceedings of the III. International West African Conference*, Lagos, Nigerian Museum, vol. I, 1956, pp. 324-336.

(oggi il basso Zaire), da una missione battista britannica. Nel 1914/15 si sposò ed ebbe dei figli, il primo dei quali, Kisolekele, sarà poi il continuatore della missione del padre. In quello stesso periodo Kimbangu, che aveva 26/27 anni, non fu accettato a Nkamba come catechista per una cultura troppo limitata, a parere dei missionari, e si recò a Kinshasa in cerca di lavoro. Qui si adattò a compiere vari lavori, ma poco redditizi, finché, deluso, ritornò nella sua terra. Ormai era l'anno 1921, l'anno che segnò il successo incontestato di Simon Kimbangu. E infatti verso il mese di marzo di quell'anno Simon incominciò a guarire prodigiosamente dei malati. Già a maggio aveva sei profeti aiutanti, mentre Simon oltre a guarire i malati, interpretava la Bibbia per gli africani, predicava la lotta contro i feticci, la stretta osservanza della monogamia e la fede nel Dio unico che è il Dio giudaico-cristiano identificato con l'Essere supremo della tradizione del Bakongo. Non è esagerato affermare — anche se si intende evitare la sottolineatura politica — che Kimbangu divenne il profeta del «Dio dei negri».²²

La missione reale di Kimbangu durò appena qualche mese e cioè da marzo a settembre del 1921; a settembre infatti venne arrestato dall'amministratore aggiunto di Thysville, Snoeck, e fu rinchiuso in carcere assieme ad altri 125 seguaci. Nell'interrogatorio del 1 ottobre — secondo il testimone Braekman — si ebbe un dialogo di questo tipo: «Sei tu il salvatore?». «Sì». «Hai risuscitato dei morti?». «Sì». «Come hai fatto?». «Dio me l'ha ispirato».²³ Dal comandante militare de Rossi venne condannato a morte per essere andato contro la «sicurezza dello Stato e la tranquillità pubblica». Poi la sua condanna a morte venne tramutata nella condanna all'ergastolo e Kimbangu nel dicembre dello stesso anno 1921 fu trasportato nel carcere di Kinshasa, dove rimase per trent'anni, fino alla morte nel 1951. Durante gli anni del carcere, Kimbangu si dimostrò sottomesso e molto umile; notizie circa una smentita fatta da lui stesso alla moglie della propria missione sembrano poco credibili, così come appare poco credibile e degna di fede la testimonianza di un monaco

²² Cf. W. USTORF, *Afrikanische Initiative...*, cit., pp. 104ss.

²³ Cf. USTORF, cit., pp. 151ss; qui p. 123 (tabella cronologica).

benedettino che affermò di aver convertito Kimbangu al cattolicesimo qualche tempo prima della sua morte in carcere.²⁴

L'attività taumaturgica e profetica di Kimbangu fu straordinaria, se si tiene conto del brevissimo tempo in cui si esplicò. Dalla rivista «Kimbanguisme» del 1960 appare che l'attività di Kimbangu era del tutto simile a quella di Gesù. Si dice:

...I paralitici camminavano, i ciechi riavevano la vista, i sordi udivano e parlavano, i lebbrosi venivano guariti e tutto questo soltanto attraverso la semplice imposizioni delle mani.²⁵

Allo stesso modo si racconta della risurrezione della ragazza Dina nell'aprile del 1921 a Nkamba:

Il padre disse: «Simone, profeta di Dio, abbi pietà della mia bambina perché viva; essa si chiama Dina». Simone disse: «La vostra bambina non è morta, ma dorme soltanto». Alla bambina disse: «In nome di Cristo, alzati!». Sull'istante ella si alzò e se ne andò.²⁶

È certo che i miracoli costituirono il messaggio più immediato e più facilmente ascoltato dalla popolazione, come avveniva altrove, per esempio nelle chiese sionistiche. Appare anche dall'insieme che non tutti i malati guarivano, ma soltanto coloro che avevano fede. Anche in questo caso la fede gioca un ruolo preponderante, e ancora una volta la persona di Kimbangu viene così accostata a quella di Gesù. Kimbangu spesso guarisce in nome di Gesù, e la fede è indispensabile: è il requisito fondamentale. Riferisco soltanto un testo fra i tanti, a testimonianza:

Kimbangu stava davanti alla capanna e attraverso il passaggio che portava a lui conducevano i malati. Tutti si inginocchiavano davanti a lui..., egli interrogava sulla natura della loro malattia, poneva su di loro le mani che tremavano, emetteva delle grida e comandava loro di alzarsi. Vedevo che alcuni veramente si alzavano... Furono portati i miei due paralitici, ma nonostante tutte le grida e gli inviti, essi

²⁴ USTORF, cit., pp. 131-132. Secondo il monaco benedettino François Xavier Nsenkoto, Kimbangu avrebbe detto prima di morire: «J'ai fait beaucoup de mal pendant ma vie à cause de ma doctrine...».

²⁵ Cf. USTORF, cit., p. 178.

²⁶ *Ibid.*, p. 173.

restarono immobili... Allora disse uno degli aiutanti del profeta a questi infelici che essi non potevano essere guariti perché il loro cuore non era puro ed essi erano posseduti dal demonio...²⁷

Il *messaggio* religioso di Kimbangu ricalcava i toni del messaggio cristiano: l'uomo è creatura di Dio, ma tramite il peccato originale è caduto; ora può essere salvato attraverso il sacrificio di Gesù; la salvezza portata da Cristo vale ugualmente per i bianchi come per i negri. Forse in questo punto la predicazione di Kimbangu poté diventare via via un punto di conflitto con i bianchi e di forza per i negri, con affermazioni come: «l'Africa ai negri».²⁸

Non appare, in ogni caso, che Kimbangu si sia attribuito titoli messianici, ma soltanto che si sia considerato uno strumento di Dio. Questo contro le affermazioni di Balandier e Jaffré.²⁹ Si adoperò invece per moralizzare la vita a Nkamba con il rifiuto della poligamia, con il divieto di bere alcoolici, di assumere droghe, e in genere introducendo severe norme etiche in vista dell'arrivo del regno di Dio. Tutto questo ci permette di affermare che il movimento profetico instaurato da Kimbangu non fu inizialmente e principalmente un movimento di rivolta contro i bianchi; ma che il cambiamento dello *status quo* era un'esigenza che si imponeva con l'arrivo del «regno di Dio» di cui Kimbangu si faceva portavoce, mentre i bianchi diventavano «nemici» a poco a poco, soprattutto perché si opponevano alla venuta del regno dei cieli e, da ultimo, perché restavano increduli. Così quando i bianchi vengono chiamati «nemici», è in questo preciso contesto. Si dice che una volta in sogno Dio gli abbia detto: «Alzati e prega perché i nemici si avvicinano per farti soffrire e per ucciderti»; naturalmente la parola «nemici» si riferisce ai bianchi appartenenti all'amministrazione coloniale.³⁰ In secondo luogo, però, bisogna anche notare che Kimbangu, presentandosi come un imitatore di Gesù, sfruttò una situazione analoga a quella in cui si era venuto a trovare Gesù stesso, mostrando con più evidenza nella vita come era

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 181ss.

²⁹ Cf. l'affermazione, riportata più volte, in cui Kimbangu dice: «Io ero e sono un semplice servo di Gesù Cristo e niente di più». *Ibid.*, p. 211.

³⁰ *Ibid.*, p. 187

efficace la parola e la predicazione del Maestro. Nella misura, infatti, in cui Kimbangu presentò le guarigioni e le sofferenze di Cristo nel contesto della società africana oppressa dai bianchi, Cristo divenne più significativo per i Bakongo, e la predicazione di Kimbangu risultò molto più efficace di quella dei missionari. I Bakongo «capivano veramente che Dio era presente per loro, che Dio stava dalla loro parte».³¹ Fu un rivivere in maniera nuova e sentita la «storia della salvezza» secondo un'«urgenza e un imperativo che nella predicazione dei missionari non compariva più».³²

In relazione a tutto questo appare anche che per Kimbangu i missionari predicavano il vangelo in una forma che era incompleta e che non corrispondeva più alla volontà di Dio. Dio, alla ricerca di un inviato che potesse portare la salvezza al popolo Bakongo sofferente, passava oltre la missione cristiana dei bianchi e sceglieva un africano.³³ Si ebbe in tal modo che la via africana a Dio passava attraverso lo sviluppo di una teologia della liberazione che implicava anche una critica anti-coloniale. Ma tutto questo in nome e secondo la visione stessa del Vangelo. Questo appare il quadro più adatto in cui va inserito il movimento messianico del kimbanguismo.

Sulle varie interpretazioni, in ogni caso, ci riserviamo una parola finale.

2.5. Sviluppo della chiesa di Simon Kimbangu

Giustamente gli storici e gli antropologi distinguono a proposito di questo movimento tre stadi diversi: il kimbanguismo, i movimenti kimbanguisti e il neo-kimbanguismo.³⁴ Tale distinzione si rende necessaria per non omologare immediatamente altri messianismi che si sono richiamati a Kimbangu e tuttavia sono diversi nell'impostazione e nelle esigenze.

Mentre il kimbanguismo nella sua tradizione più specifica può essere ricondotto a quello che noi abbiamo tentato di descrivere qui, i movimenti kimbanguisti furono numerosi ed

³¹ *Ibid.*, p. 190.

³² *Ibid.*

³³ Cf. *ibid.*, pp. 191ss.

³⁴ *Ibid.*, pp. 215ss.

è impossibile descriverli anche sommariamente. Accenno soltanto al profeta *André Matsua* la cui opera continuò quella di Kimbangu a partire dal 1930. Il suo messaggio appare impostato più politicamente, impegnandosi egli con tutte le organizzazioni dell'epoca per la «*Défence de la race nègre*». Morì nel 1942; ma si diffuse presto l'idea di un suo ritorno. Insieme con Kimbangu fu assunto a simbolo del Congo e dell'Africa. Con Matsua lo spirito rivoluzionario e anticoloniale divenne un fatto più rilevante e non sempre e non direttamente ispirato al Vangelo, come osserva Balandier.³⁵

Il terzo grande profeta che continuò in larga misura la visione e gli insegnamenti di Kimbangu, anche se con accenti nuovi, fu *Simon P. Mpadi* il quale annunciò così il suo programma: si doveva sviluppare il movimento fondato da Simon Kimbangu e nello stesso tempo costruire a imitazione di Pietro la nuova chiesa: la «Chiesa negra». E infatti S. Mpadi stabilì attorno al capo degli apostoli una complessa e organizzata gerarchia ecclesiastica, alla quale si prescriveva l'uso della divisa di color *kaki*, da cui derivò anche il nome del nuovo profetismo: *kakismo*.³⁶

Dopo l'arresto anche di questo profeta (1944) il movimento non si spense e continuò con altri profeti ancora, trasformandosi lentamente in un movimento sempre meno religioso e sempre più indirizzato alla lotta al colonialismo e all'indipendenza dai bianchi.³⁷ Attraverso il passaggio da profeta a profeta si radicò anche l'idea che il messianismo doveva essere solidale e doveva coinvolgere tutta l'Africa. E oggi non è un caso che il kimbanguismo sia ormai un movimento religioso panafricanista.

Per concludere vorrei riportare qui il contenuto di due catechismi che riassumono il neo-kimbanguismo e che indicano anche le modifiche che tramite la storia degli ultimi anni tale movimento è andato maturando. Mi riferisco per primo al catechismo dell'*Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète S. Kimbangu*, chiesa che oggi unifica le altre sette profetiche e domina nel Basso Congo, nella repubblica del

³⁵ Cf. LANTERNARI, cit., pp. 23ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 26 e soprattutto p. 30.

³⁷ Sembra che questo sia stato il destino di molti movimenti religiosi che si sono via via trasformati in movimenti soltanto socio-politici.

Congo e anche nelle città. Si tratta di una chiesa che non dimostra più spirito anti-occidentale e che ha un'impostazione quasi esclusivamente religiosa.

Il catechismo è composto di 24 domande, di cui 22 si occupano direttamente o indirettamente della figura di Kimbangu.³⁸

Kimbangu assume le connotazioni di Cristo stesso, che «abita dagli inizi presso Dio», che «risorge dai morti», che vive nell'anima dei credenti e ritornerà in futuro. Kimbangu viene anche identificato con lo Spirito Santo quando si dice che è il «consolatore» promesso. D'altra parte, si dice che egli non è Dio, ma un inviato di Gesù Cristo «poiché in ogni tempo Dio sceglie un uomo da ciascuna razza per ammaestrare il suo popolo» (2. Mosé 3,7-17). Chiaramente Kimbangu viene visto come mediatore tra la razza negra e il Dio e il Cristo di altre razze. La dottrina, inoltre, si basa sull'accettazione del decalogo mosaico, sulla libera predicazione della Bibbia, sul battesimo compiuto con immersione — a cui è connessa sempre la guarigione dalle malattie — e sul riconoscimento di Nkamba come luogo sacro e meta di pellegrinaggio.

Il catechismo, invece, kimbanguista della *comunità ngunzu-kakista*, che ha come punto geografico il vecchio Congo francese, si dimostra più orientato politicamente, è basato sull'affermazione che «c'è un solo messia negro, che porterà la salvezza alla razza negra»; il revivalismo è più accentuato e l'idea cristiana del «regno» viene impiegata per accennare a quella nuova realtà che deve essere anche o soprattutto una trasformazione sociale. Una preghiera di Ntangu connessa con il catechismo suona così:

Dio di Abramo, di Giacobbe, Dio di Simon Kimbangu e di André Matsua, quando scenderà la benedizione e la libertà su di noi? Orsù tralascia di ascoltare le preghiere dei bianchi, già a lungo ascoltati da te. Basta con il dar loro le tue benedizioni! Ora volgiti a noi! Amen.

³⁸ Cf. H.W. TURNER, *Katechismen unabhängiger afrikanische Kirchen*, in BENZ (a cura di), *Messianische Kirchen...*, cit., pp. 81ss.

3. Tesi interpretative maggiori dei messianismi e profetismi africani

Quest'ultimo paragrafo vorrebbe offrire una prima delinea-
zione delle problematiche che sorgono nello sforzo di
storici, religionisti, antropologi e sociologi di rendere conto di
questi messianismi e di trovare una spiegazione adeguata a
tali fenomeni nel loro insieme. Per il carattere sintetico di
questo studio cercherò di convogliare le tesi principali in
quattro grandi filoni, rendendomi conto tuttavia che questo
schema ha soltanto un carattere operativo e non è certamente
adeguato a fornire una visione completa degli studi e dei
tentativi di spiegare i messianismi africani.

3.1. *I movimenti messianici e profetici come movimenti di «nativismo» e/o di «rivitalizzazione»*

La prima tesi a cui mi richiamo in questa sede è quella di
Linton del 1943,³⁹ che ha trovato poi una sua complementarità
in quella di Wallace (1956), sostenitore appunto di un tipo
di «rivitalizzazione» in tali movimenti.

L'antropologo americano Linton, intendendo per «nativi-
smo» «ogni tentativo cosciente e organizzato da parte dei
membri di una società di rimettere in luce aspetti privilegiati
della loro propria cultura», cercò di vedere nei messianismi
l'applicazione di questo schema, secondo cui tali movimenti si
facevano interpreti di un recupero di elementi del proprio
passato.

Questa tesi, alquanto ingenua nella sua applicazione
storica, viene avvalorata poi da Wallace — come abbiamo
accennato — con la tematica della «rivitalizzazione» che
nell'intenzione dell'autore è riportabile al «tentativo cosciente
dei membri di una società di costruirsi una cultura più
soddisfacente».⁴⁰

In realtà, queste due tesi complementari stanno sotto il
dettato di un'ipotesi acculturativa statica come è quella che
deriva in maniera conseguente dagli scritti di Malinowski, in

³⁹ Cf. R. LINTON, *Nativistic Movements*, in «American Anthropologist» 4(1943),
pp. 230-42.

⁴⁰ A.F.C. WALLACE, *Revitalization Movements*, in «American Anthropologist»
58 (1956), pp. 264-281.

particolare dalla sua opera postuma: *The Dynamic of Culture Change* del 1945.⁴¹ Infatti l'antropologia pratica di Malinowski è completamente estranea al movimento storico e traduce il contatto tra culture in un'alternativa semplicistica: o vi è cooperazione o non vi è integrazione con tutte le conseguenze che ne derivano per la cultura più debole e passiva. Si tratta in definitiva di un'antropologia che sta espressamente dalla parte dei signori bianchi, specialmente quando Malinowski afferma che «alla fine (*in the long run*) gli interessi di africani ed europei convergeranno perché una stabile ed effettiva condotta portata da una minorità può fondarsi soltanto sulla soddisfazione reale dei bisogni, sulla prosperità e sul benessere dei popoli nativi».⁴²

A questa prospettiva assai limitata si può riportare anche l'ottica di K. Schlosser, che non considera affatto il profetismo nel contesto dell'oppressione coloniale, ma lo fa derivare acriticamente da una simbiosi di bianchi e africani; una simbiosi in cui i profeti cercano soltanto di alimentare il sentimento di distinzione e di separazione dai bianchi, come se non si trattasse per niente di un rapporto da colonizzatori a colonizzati e dove i conflitti sarebbero soltanto dovuti al bisogno di mantenere una distinzione. A questa tematica Schlosser aggiunge ancor più ingenuamente — a mio parere — la tesi che le chiese separatiste si sono andate formando per il sentimento di inferiorità che i negri provavano nei confronti della morale e della spiritualità dei bianchi.⁴³

3.2. *I movimenti messianici e profetici visti in prospettiva unicamente religiosa*

Un'altra tesi, che difficilmente si può accettare nella sua categoricità e nella sua articolazione troppo limitata e

⁴¹ B. MALINOWSKI, *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Yale 1945.

⁴² Cf. in USTORF, cit., p. 275.

⁴³ Cf. K. SCHOLLSE, *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949. Questa tesi è stata denominata anche, recentemente, tesi «bio-genetica». Mi rifaccio qui a una rassegna delle principali teorie interpretative delle chiese indipendenti del Sud Africa comparsa in ZMR: vedi BINGHAM TEMBE, *Methodische Grundlagen der Erforschung Afrikanischer Unhabängiger Kirchen in Südafrika. Eine Bewertung ausgewählter Literatur*, in ZMR 68(1984), pp. 192-226 (I) e pp. 257-279 (II).

parziale, è quella di cui si fanno portatori degli studiosi come H.W. Turner, G. Guariglia e M.L. Martin.⁴⁴

Turner così considera la maggior parte dei movimenti religiosi separatisti come fenomeni «clearly a-political»⁴⁵ portando come esempio la chiesa di Simon Toko nata in Angola, la quale in realtà — come si dimostra dalla fonti — fu invece al centro di un grande movimento di liberazione e strumento immediato di una guerra psicologica contro i colonizzatori bianchi.⁴⁶

Anche la Martin, nella sua tesi di dissertazione teologica: *The Biblical Concept of Messianism and Messianism in Southern Africa*, nonostante le buone intenzioni teologiche, manifesta una certa visione dei fatti che difficilmente può essere condivisa, per la quasi totale assenza del contesto storico-culturale di ambientazione del messianismo e per una descrizione intra-specifica del kimbanguismo, che fa di esso soltanto una storia «teologica» e di Kimbangu un santo moderno.⁴⁷

Lo studio di Guariglia, condotto a Vienna entro l'ambito della scuola di P. Schmidt, offre una tipologia amplissima dei fenomeni «profetici» e dei «movimenti di attesa di salvezza» (*Heilserwartungsbewegungen*) soffermandosi però solamente sullo schema di contatto di culture, senza approfondire le condizioni concrete del fattore coloniale. Questo può essere in parte giustificato dalla vastissima area di controllo di tali fenomeni presi in considerazione dal Guariglia con distinzioni tra nativismo, revivalismo, messianesimo, chiliasmo, millenarismo, escatologismo, profetismo e sincretismo.

L'altra tesi, invece, che sta quasi sempre sullo sfondo dello studio di Guariglia può più difficilmente essere giustificata. Egli infatti è costantemente tentato di rendere conto del profetismo, almeno come causa scatenante, attribuendone la responsabilità alle missioni protestanti, che, con l'introduzione del principio dell'interpretazione libera della Bibbia,

⁴⁴ Di H.W. TURNER si veda in particolare: *Modern African Religious Movements*, Nsukka 1965; di G. GUARIGLIA, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien 1959 (tesi di dottorato non tradotta in italiano); MARTIN, *Messianism in Africa*, cit. a nota 18.

⁴⁵ TURNER, cit., p. 207.

⁴⁶ Cf. H. MARGULL, *Aufbruch zur Zukunft*, Gutersloh 1962, pp. 72ss.

⁴⁷ Cf. USTORF, cit., p. 298.

avrebbero creato le premesse per simili movimenti.⁴⁸ Si trattava di una tesi comune che circolava tra i missionari cattolici, ma che si dimostrò debole all'analisi antropologica.⁴⁹

3.3. *I movimenti messianici e profetici in una interpretazione globale di carattere storico-sociologico*

Si tratta oggi della tesi che riscuote maggiori consensi e che, tenendo conto della storia, dei fatti concreti di un popolo, delle situazioni innaturali e conflittuali in cui vennero a trovarsi i negri a contatto con una cultura diversa e soggiogante, è in grado di spiegare molti fatti, che prima restavano elusi per motivi etnocentrici o per miopia socio-antropologica.

Tra gli autori che meglio hanno colto questa situazione globale di disagio come fonte dei messianismi, ricordo R. Bastide che scrive ad esempio: «Le messianisme a été la première forme vraiment efficace de la lutte contre le colonialisme et la première manifestation consciente, quoique voilée, du nationalisme».⁵⁰

Un altro autore che si è occupato in numerosi studi della situazione dell'Africa e in particolare dei messianismi ivi presenti è G. Balandier.⁵¹ L'autore francese tratta la situazione coloniale come un «integrale» che va compreso in dimensione storica per poter seguire i processi di trasformazione. La tesi di Balandier crea le condizioni migliori — da un certo punto di vista — per comprendere il rapporto ermeneutico tra dipendenza ed emancipazione ponendo nella loro centralità i movimenti messianici.

Al seguito di Balandier abbiamo numerosissimi altri studiosi che hanno capito storicamente e sociologicamente i messianismi africani: autori come Mühlmann, Hodgkin,

⁴⁸ Cf. USTORF, cit., pp. 23-24.

⁴⁹ Questa tesi fu una delle cause dei contrasti tra protestanti e cattolici nella lettura e interpretazione del fenomeno.

⁵⁰ Cf. R. BASTIDE, *Messianisme et développement économique et social*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie» 31(1961), pp. 3-14, qui p. 6.

⁵¹ Il lavoro più conosciuto di G. BALANDIER, *The Sociology of Black Africa. Social Dynamics in Central Africa*, London 1970, è l'edizione inglese dell'opera francese del 1955.

*Shepperson, Ranger*⁵² e altri ancora. Tra tutti questi vorrei però fare particolare menzione dell'italiano *Lanternari*, i cui studi sui messianismi sono stati fatti conoscere in tutto il continente europeo tramite le traduzioni dei suoi principali lavori.

Le tesi del *Lanternari* ricalcano e accentuano per certi aspetti quelle di Balandier e di Bastide, con un angolo di inclinazione, però, del tutto particolare. Questa inclinazione è data da un'interpretazione globale di tutti i fenomeni religiosi: i grandi fenomeni religiosi sarebbero fatti scaturiti da messianismi «politici», per cui il religioso appare derivare ultimamente da una modalità del sociale e dello storico, secondo una linea che unisce idealmente il *Lanternari* agli studi di De Martino. Tutte le religioni infatti rispecchierebbero nella loro origine una situazione di conflitto interculturale che sfocia nel profetismo e nel messianismo e in condizioni di crisi sociale di carattere endogeno.

I profetismi sorti da conflitti interculturali «tendono a porre la via della salvezza... nell'azione immediata, nella lotta, nella polemica diretta e decisa contro le istituzioni straniere... Così è del Mosaismo in lotta contro gli egizi e i cananei e dei profeti dell'Esilio che condannano apocalitticamente Babilonia».

«A sua volta, nelle *formazioni profetiche di carattere endogeno*, la via di salvezza è rivolta all'azione religiosa culturale ed eventualmente morale... Salvarsi significa metodicamente avviarsi ad un'esistenza ultraterrena... La salvezza si polarizza nell'*éschaton*... Il cristianesimo che è una di queste formazioni è di carattere allora trascendentista... Combattere il sacerdotismo giudaico, lo statalismo romano... era possibile ad un'unica condizione, e cioè rovesciando i valori dell'esistenza sociale, additando come positivi unicamente i valori ultraterreni».⁵³

Ci siamo soffermati un istante sulle tesi del *Lanternari*

⁵² Cf. W.E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus, Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturbewegunge*, Berlin 1961; T. HODGKIN, *Nationalism in Colonial Africa*, London 1956; G. SHEPPERSON, *Notes on Negro American Influence on the Emergence of African Nationalism*, in «Journal of African History» 2(1960), pp. 299-312; T.O. RANGER, *African Reactions to the Imposition of Colonial Rule in East and Central Africa*, in AA.Vv., *Colonialism in Africa*, Nairobi 1968, pp. 293-324.

⁵³ LANTERNARI, cit., pp. 297-298.

perché sono sintomatiche di un procedimento comune ai sociologi e antropologi compresi in questo paragrafo. Essi sono tentati di generalizzare la tesi storico-sociale e di renderla operante a qualsiasi livello. Ora questo ci pare un limite altrettanto forte quanto quello proprio dell'interpretazione esclusivamente «teologica».

L'ultima tesi che perciò qui proponiamo vorrebbe essere una mediazione tra la visione troppo «religionistica» e la visione totalmente «sociologica», consapevoli che questo tentativo non nasce da una semplice volontà di conciliazione o di trovare compromessi, ma da una lettura dei fatti che appare più appropriata e che oggi è condivisa da studiosi come Sundkler, Oosthuizen e Damman.⁵⁴

3.4. *I movimenti messianici e profetici africani in un intreccio organico tra religione e sistema sociale*

La prima osservazione di rilievo in questa prospettiva finale deve essere sottolineata con cura: nelle religioni africane, non è possibile una separazione tra vita civile, di villaggio e vita religiosa; tra comunità e Dio, tra la vita concreta e la vita intesa come storia di salvezza.⁵⁵

Se tale osservazione è rilevante, dimostra anche che qualsiasi situazione storica gioca di necessità d'intreccio e a circuito con situazioni e convinzioni religiose, e che in questo gioco non è possibile scindere le due dimensioni: valori religiosi e valori sociali costituiscono un unico mondo simbolico che, come di recente hanno dimostrato Luckmann e Berger,⁵⁶ abbraccia la visione intera della vita e coglie il proprio essere umano in situazione.

In questo contesto la difficile situazione culturale e sociale ha trovato una sua espressione adatta e appropriata nell'esperienza religiosa, nella lettura e interpretazione della Bibbia in

⁵⁴ Cf. la prospettiva di B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961; G.C. OOSTHUIZEN, *Post-Christianity in Africa. A Theological and Anthropological Study*, London 1968; E. DAMMAN, *Das Christentum in Afrika*, München-Hamburg 1968.

⁵⁵ Si veda emblematicamente l'articolo di K. ENANG, *The Impact of the Independent Churches...*, cit. a nota 15, soprattutto il paragrafo: *Agents of Unification*.

⁵⁶ Cf. T. LUCKMANN-L. BERGER, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1969.

ordine alla vita. L'espressione religiosa, in questo quadro, non si può dire derivata e succedanea rispetto alla situazione socio-politica; ma per una visione globale della realtà si dovrà sostenere una tesi di mutuo influsso, di reciproca interazione: il desiderio di vivere la Bibbia nella vita concreta e, dall'altra, il sentimento di oppressione, di sudditanza che non permetteva né l'appropriazione della fede religiosa, né una vita dignitosa. Perciò la nota espressione: «Ci avete dato la Bibbia e ci avete tolto la terra»,⁵⁷ non va vista in alternativa, ma nel contesto di un'unica fase di auto-comprensione della propria situazione che non è né esclusivamente sociale, né esclusivamente religiosa. Si tratta di un caso — come scrisse Lee — in cui «il popolo fece proprio e rese storicamente concrete e operanti le esigenze astratte del cristianesimo».⁵⁸ Naturalmente questi due poli originari vanno articolati diversamente nelle diverse situazioni storiche, ma si potrebbero esibire come le due matrici di fondo a partire dalle quali è possibile capire l'intero. Dal punto di vista sociale, si dovrà parlare dello stato di schiavitù del popolo africano, delle vessazioni da parte dei missionari stessi, dell'emarginazione di una cultura, della perdita di identità, del sentimento di frustrazione per l'impossibilità di «competere»; dal punto di vista religioso, si dovrà parlare di una coscienza religiosa che al contatto con la Bibbia ha sentito il bisogno di emancipazione, di liberazione, di fare «una storia religiosa e sacra al presente», così come si riconoscerà che dal patrimonio atavico rispuntavano i sentimenti religiosi legati ai miracoli, alle guarigioni, agli spiriti, alla «fame di rivelazione» di cui parla Sundkler.⁵⁹ Nel contesto il paragonare la propria storia alla storia d'Israele è un bisogno di autenticità religiosa e di identità sociale ad un tempo. A proposito di Kimbangu, nella rivista «Kimbanguisme» del 1960, n. 2 si scriveva:

Molto tempo trascorse nella sofferenza, ma di tanto in tanto il pianto d'Israele fu ascoltato da Dio il Padre e allora il popolo fu liberato dalle sue angosce; la nascita dei figli d'Israele era triste: si pensi a

⁵⁷ Cf. LANTERNARI, cit., p. 15.

⁵⁸ Cf. F.G.T., *Der Einfluss des Marxismus auf die nationalen Befreiungsbewegung in Sudafrika*, Frankfurt a.M. 1971, p. 12.

⁵⁹ Sundkler parla di «*hunger for revelation*». Cf. SUNDKLER, cit., p. 263.

quel che avvenne alla nascita di Mosè e durante la sua giovinezza... Ed è così allo stesso modo per noi: i nostri padri hanno avuto molto a soffrire e noi pure fino ad oggi, ma era in tal modo che le scritture ci predicevano ciò che sarebbe giunto in mezzo a noi e cioè il profeta di Dio che fu scelto tra di noi (S.K.).⁶⁰

Perciò, non fu soltanto «l'arroganza del potere» dei bianchi⁶¹ a creare i messianismi religiosi e le chiese separatiste, ma qualche cosa di più profondo e più complesso, di cui in un'analisi che voglia essere completa non si devono dimenticare le due matrici di fondo, anche se poi l'articolazione è dettata da particolari storici e da vicende proprie di un popolo, non ultima ad esempio la forza carismatica dei profeti, tema che ci riporterebbe ad un argomento caro da M. Weber.⁶²

Vorrei concludere osservando anche, *en passant*, che una tesi storico-religiosa ad ampio respiro verrebbe a confermare una visione come quella qui prospettata: si tratta della «marginalità di ogni religione» nel suo sorgere carismatico e del bisogno di imprimere le stigma di questa «novità» in assoluto rispetto al sociale, qualunque esso sia: non è il sociale che ha bisogno di emanciparsi in certe epoche storiche, ma è piuttosto il religioso che non può stare accanto pacificamente a una società precostituita e vivere come parassita.

La storia delle religioni dimostra ampiamente che la «marginalità delle religioni» è un segno distintivo della loro vitalità e della loro crescita. E soltanto i profeti sanno creare marginalità e liminalità, come di recente ha dimostrato Turner.⁶³ Ma questa tesi di sostegno avrebbe bisogno di una documentazione che non è possibile riferire in questa sede.

⁶⁰ Cf. USTORF, cit., p. 182.

⁶¹ Si veda il titolo dell'opera di J.W. FULBRIGHT, *Die Arroganz der Macht*, Hamburg 1967.

⁶² Cf. M. WEBER, *Economia e società*, Milano 1961.

⁶³ H.W. TURNER, *Il processo rituale*, Brescia 1967.

VII MESSIANISMI SECOLARIZZATI

ITALO MANCINI

1. Premesse metodologiche*

a) Fa parte del «mestiere» di chi scrive queste note trattare le cose al livello di quella esperienza riflessa quale viene offerta dal mondo della cultura, sia letteraria che filosofica — arte e filosofia abitano su monti vicini, ha scritto Heidegger. Aspetti del folklore (Gramsci, Levi, Scotellaro, ecc.) sarebbero interessanti, ma esigerebbero metodologie sociologiche e etnologiche che non sono le nostre. Peraltro, una ermeneutica della cultura ha dalla sua il vantaggio di operare su un «materiale» già gestito, interpretato, dotato di senso; non ha più la violenza dell'immediato, che il pensiero deve attutire e mediare. Si tratta di un dato già mediato dal laborioso processo ermeneutico che lo porta alla pienezza del significato, per cui ci si può decidere, liberandoci anche dalla plethora delle informazioni che ormai ci opprime (per questa metodologia, come processo ermeneutico dal dato al significato, rimando alle pagine iniziali del mio *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Milano 1983).

b) Non andrò oltre alla scelta di cinque «tipi». Il «tipo» in filosofia è esemplare perché lega individuo e categoria. Però i casi proposti e scelti con cura teoretica andrebbero radicati in un doppio contesto, quello della totalità esistenziale (di biografia e di scrittura) dell'autore e quello della totalità

* Il testo è stato mantenuto nella stesura originaria di bozza per la discussione.

categoriale. Gli spunti che qui si danno vanno in queste direzioni.

c) Ogni cultura forte, essendo una grande ipotesi di liberazione, presenta interi messianici. Non vi sfugge neppure Kant, che si pone come signore della mente allo scopo di realizzare il superamento della scienza attraverso la fede (B XXX) e presenta come salvifica la sua rivoluzione copernicana (cf. il paragrafo 27 della prima *Critica* con la dottrina delle due vie, quella di vita e quella di morte). Le mie ricerche intitolate *Grandi ipotesi* (Milano 1976) e *Guida alla Critica della ragion pura* (vol. 1, Urbino 1982), dovrebbero giustificare questa asserzione. Cui ne faccio seguire un'altra: i modelli messianici qui presentati respirano tutti in due tipi di culture forti, quello cristiano e quello marxista, soprattutto perché entrambi fanno seriamente i conti con le categorie della distruzione e chiedono pertanto una liberazione, un fare di Dio che s'aggiunga a quello dell'uomo.

2. Messianismo e sofferenza proletaria

Marx: la nostra tesi è che si tratti di un abitatore eretico, ma non scismatico dell'area ebraico-cristiana (*Il Principio di Marx e il cristianesimo*, in «Bozze 1983», n. 3/4; e Jean-Joseph Goux, *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il monoteismo*, Venezia 1979).

Tre punti di riferimento:

1) La tesi, scritta tra il 1840 e 1841, intitolata *Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, ora in *Opere I*, pp. 19-103. E. Topisch (*Marxismus und Gnosis*, in *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand 1966, pp. 261-296) vi legge un influsso della tradizione gnostica, per i cui caratteri si può vedere Giovanni Filoramo, *Introduzione a L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983.

2) Le pagine finali della *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), ora in *Opere III*, pp. 190-204, che richiamano il *cuius livore sanati sumus* di Isaia e la tradizione dell'oppresso che salva. Il testo saliente dice:

Dov'è dunque la possibilità *positiva* della emancipazione tedesca?

Risposta: nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che *per i suoi patimenti universali* (sott. mia) possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, perché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare*, bensì l'*ingiustizia senz'altro*, la quale non può appellarsi a un titolo *storico* ma al titolo *umano* [...], di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società, e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo recupero* dell'uomo. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato* (*Opere* III, pp. 202-3).

Per la direzione messianica di questa lettura: Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Marx*, Paris 1963, che parla di «humanisme eschatologique» e di «prophétisme prolétarien» (pp. 191ss); il mio *Teologia ideologia utopia* (Brescia ²1978), nei capitoli centrali dedicati a Marx, soprattutto quello dedicato al valore dell'espressione «oppio del popolo»; Nicolas Berdjaev, *Christianisme Marxisme*, Paris 1975, dove si sostengono idee come queste: la teoria del progresso e dell'esito finale positivo come sono visti da Marx «représente la pensée messianique du christianisme sous une forme secularisée» (p. 27); nel pensiero di Marx esiste «une mystique du prolétarien» (p. 28).

Su questa mistica del proletariato e sulla coscienza messianica di Marx, cf. il paragrafo VII dello stesso libro (pp. 38-43) e gli arricchimenti nelle note di Laurent Gagnetin, come quella delle pp. 73-73 dove sono citati i vari luoghi dove Berdjaev sostiene questa tesi del messianismo come «anima del marxismo». Ricordo solo un brano tratto da *Problème du communisme*:

Karl Marx era un ebreo, uscito completamente dalla fede dei suoi padri, ma impregnato tuttavia nel suo inconscio della speranza messianica d'Israele. L'inconscio è sempre più forte del conscio. Per Marx, il proletariato è il nuovo Israele, liberatore e costruttore della futura città terrena. Il comunismo proletario di Marx è una forma dissidente dell'antico chiliasmo ebraico. Il popolo eletto è diventato una classe eletta. Ognuno vede come questa idea è di ordine essenzialmente religioso; la scienza non vi conduce attraverso nessuna delle sue strade. Essa è veramente il nodo della religione comunista. La nozione messianica è sempre di origine ebraica, estranea al pensiero greco. E così è del pensiero messianico russo.

Essa fornisce a ogni movimento rivoluzionario il suo elemento più dinamico (*Problème du communisme*, Paris 1933, pp. 28-9).

3) Utopia escatologica. Ripresa nelle ultime pagine del *Manifesto* del 1848 (*Opere* VI, pp. 514ss) dei temi del socialismo utopico, e formulazione precisa in termini giuridico-politici nella *Critica al programma di Gotha* (scritta nel 1875, resa nota nel 1891, tr. it. in Lenin, *Stato e rivoluzione*, Milano 1976). Sulla questione del *pari* escatologico e sulla struttura fideistica del successo nella storia che avvicina Marx a Pascal, e prima ancora ad Agostino, si veda il classico *Dio nascosto* di Lucien Goldmann (Bari 1971). Il testo fondamentale della *Critica* sta in queste parole dove brilla un ottimismo perfettistico davvero paradisiaco:

In una fase più elevata della società comunista [ossia quella successiva alla transizione socialista], dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e corporale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche *il primo bisogno della vita*; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e *tutte le sorgenti della ricchezza scorrono in tutta la loro pienezza*, — solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato e la società può scrivere sulle bandiere: — *Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!*

Le tensioni utopiche e perfettistiche, una vera logica del *millenium*, stanno nei tre asserti che ho sottolineato.

Nel *Frammento sulle macchine* (Marxiana 2, Torino 1976) Marx ha espresso questa sua utopia con la doppia espressione di *liberazione dal lavoro* (dato l'aiuto delle macchine) e *liberazione del lavoro*; ma, come è stato notato da Aldo Natali, la storia ha smentito entrambe le aspirazioni: ha smentito la prima con il dilagare della disoccupazione e ha smentito la seconda con la sempre maggiore serialità imposta dalla macchina (cf. il mio saggio *Marx cent'anni dopo*, in «Bozze 1984», n. 1).

3. Messianismo e innocenza del divenire

Di Nietzsche, come dell'essere secondo Aristotele, *pollachôs légetai*. Credo che sia impossibile sostenere ancora la lettura fatta dalla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e

Adorno (Torino 1974; ed. ted. 1947), pensata e scritta negli anni del trionfo della bestia: Nietzsche sarebbe l'anello di congiunzione, a motivo della lettura politica del suo tema della «volontà di potenza», tra l'utopia erotica di Sade (altro tipo di messianismo, scellerato) e lo schematismo kantiano, con il mondo concentrazionario nazista.

Nell'onda del pensiero negativo, invece, Nietzsche è stato inserito da Georges Bataille con il suo *Sur Nietzsche* del 1945 (tr. it. Bologna 1980). Nietzsche sarebbe la proclamazione della volontà di tutte le *chances*. Una volizione dell'uomo totale, non contratta da nessun vincolo, ma decisa solo da questa volontà di realizzarsi, sfrenata fino alla follia.

L'aspirazione estrema, incondizionata, dell'uomo è stata espressa per la prima volta da Nietzsche: prescindere da un fine morale e da un servizio di Dio (p. 30).

Posso esistere *totalmente* soltanto superando in qualche maniera lo stadio dell'azione. Altrimenti sarò soldato, rivoluzionario di professione, scienziato, ma non uomo totale! [...] Soltanto se non è subordinata a un soggetto preciso che la superi, la vita rimane integrale. La totalità in questo senso ha come essenza la libertà (p. 37).

L'uomo totale è «l'uomo la cui vita è una festa "immotivata"» e festa in *tutti* i sensi della parola, riso, danza, orgia, che non mi subordina mai, sacrificio che se ne infischia dei fini, materiali e morali (p. 42).

Allora la volontà di potenza non è una cifra politica, di dominio, ma l'assolutismo delle scelte (cf. a pp. 34s). Allora l'eterno ritorno dell'uguale non è una determinazione naturalistica, senza rottura e senza catastrofe, ma è la possibilità di riavere anche le *chances* perdute, per cui non esiste nulla di irrimediabile nel tempo. Dice Bataille:

Immagino necessario invertire l'idea dell'eterno ritorno. Non è la promessa di infinite ripetizioni quello che lacera, ma questo: gli istanti afferrati nell'imminenza del ritorno appaiono improvvisamente come scopi. Non si dimentichi che gli istanti sono, da *tutti i sistemi*, considerati e assegnati come mezzi: ogni morale dice: «ciascun istante della vostra vita sia *motivato*!» Il ritorno *toglie il motivo dell'istante*, libera la vita dai fini e con questo, in primo luogo, la rovina (p. 43).

A chi è padrone di tutte le *chances* non importa nulla di altro, tutto può essere immotivato.

Pur avendo molto di vero, queste due opposte letture di

Nietzsche non mi paiono del tutto soddisfacenti. Quello cui Nietzsche aspira, a me pare, è l'uomo nuovo, liberato dal complesso della colpa e della espiatione (si veda *Genealogia della morale*), e in questo scorgo una tensione non solo palinogenetica, ma anche escatologica. Nei frammenti postumi 1888-89, Nietzsche manifesta più volte di sentire la grandezza del suo destino. «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà venire diversamente» (11[411], *Opere* VIII/2, p. 392).

I segni fondamentali per provare questa lettura di Nietzsche li indicherei così:

1. *Il tema del superuomo*. Nell'introduzione al Nietzsche di Bataille, Roberto Dionigi lo presenta in questi termini, che sono poi quelli di Bataille.

Il superuomo tradisce la componente «icariana» della rottura di Nietzsche con l'ideologia conformista. Esso porta le tracce di una trascendenza non ancora definitivamente eliminata: si tratti della trascendenza dell'«aquila» — quale simbolo di valori posti *al di sopra* di tutti i valori borghesi, si tratti della trascendenza di Borgia — quale anticipazione di un tipo umano nel quale sarebbe preventivamente concluso il gioco del possibile. La verità del superuomo non è la volontà di potenza ma la «volontà di chance». Essa risiede nel fanciullo e nella sua totale adesione al «principio del gioco» (p. 11). Il superuomo diventa così l'«uomo totale», l'«uomo integrale», nel cui essere «si annulla la trascendenza». Immerso nell'immanenza come «un'onda in mezzo alle acque», questo uomo totale segna, secondo Bataille, la fuoriuscita della nostra vita dalla «fase dei padroni», dal richiamo del potere, dalla cerchia delle ragioni che vorrebbero regolarne il flusso e il dispendio (p. 12).

Ma il legame messianico meglio risulta dalle ricerche di Karl Löwith, che vede legato il tema nietzschiano del superuomo a quello cristologico della sinistra hegeliana.

Non è un caso, dice, che il concetto del «superuomo» si presenti in un determinato senso filosofico anzitutto nella cerchia di Stirner. Il superuomo, che originariamente era l'uomo-Dio, cioè Cristo, cambia, in seguito al nuovo orientamento antropologico di Feuerbach, il suo significato; in rapporto all'umano in generale esso diventa da un lato *in-umano* e dall'altro *più* che semplicemente umano [...]. A questa connessione tra l'uomo-Dio Cristo, l'uomo inteso cristianamente e l'io signore di sé, che in rapporto a quelli risulta un «non-uomo», corrisponde in Nietzsche la connessione non meno conseguente tra la *morte di Dio* e il *superamento dell'uomo* nel superuomo, che vince Dio e il nulla (*Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1971, pp. 285-286).

2. *La teoria dell'eterno ritorno dell'uguale*, di cui s'è vista l'interessante lettura fatta dal Bataille, come cifra dell'uomo «totale», quello che pretende per sé tutte le «chances», senza nessun compito. E *chance* è un termine filosofico fondamentale per Bataille, come dire «possibilità di vincita in un gioco», «fortuna», «possibilità di riuscita», avere a disposizione: Bataille la chiama anche «ricerca del Graal». Possiamo vedere meglio come Bataille leggesse questa importante cifra nietzschiana. Lo suggerisce ancora il Dionigi:

L'eterno ritorno «è certo la più inaccessibile» delle nozioni di Nietzsche, anche se, continua Bataille, ciò non autorizza a ignorarla, a non «prenderla sul serio». Tuttavia egli non sembra interessato a questa nozione. Le poche volte che ne parla la riduce alla esperienza «propriamente mistica» (cf. *L'expérience intérieure, Oeuvres* V, 1, p. 19) che Nietzsche avrebbe fatto di un tempo senza scopo, «immotivato» in ciascuno dei suoi istanti. Troppo poco per quello che Nietzsche definì «il pensiero più possente» (*Frammenti postumi*, 1881, *Opere* V/2, p. 359) e «più abissale» (*Così parlò Zarathustra, Opere* VI/1, pp. 161, 264) da impugnare come un «martello» (*Framm. postumi*, 1884, *Opere* VII/2, p. 273) per mettere alla prova le qualità dei valori e delle forze che vi si esprimono (p. 11).

Per cogliere meglio i valori di liberazione messianica possiamo integrare le citazioni appena fatte con una nota del 1881 (11 [219], *Opere* V/2, p. 352), dove Nietzsche ricorda la fulgurazione che gli produsse questo tema («Primi di agosto 1881, a Sils-Maria a 6000 piedi al disopra di tutte le cose umane!») e ne fissa il valore in questi termini:

Il nuovo centro di gravità: l'eterno ritorno delle cose stesse. Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto il futuro.

Nel tardivo *Ecce homo*, parlando del suo Zarathustra, Nietzsche presenta in questi termini la teoria dell'eterno ritorno:

E ora racconterò la storia dello Zarathustra. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta — è dell'agosto 1881; è annotata su di un foglio, in fondo al quale sta scritto: «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo». Camminavo in quel giorno lungo il lago di Selvapiana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunge a me quel pensiero (VI/3, p. 344).

Per ciò che questo tema significa nella lettura autonoma del mondo, meglio si potrebbe vedere nel celebre frammento 14 [188] (*Opere* VIII/3, p. 165) di cui possiamo leggere questo inciso:

Il mondo sussiste; esso è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire e non ha mai cessato di perire — si *conserva* nelle due cose... Vive di se stesso: si nutre dei suoi escrementi.

3. Ma la cifra più importante di questo messianismo in contesto neo-pagano ed ellenico e alla quale la critica non ha prestato la debita attenzione è quello di «innocenza del divenire» a cui Nietzsche intende portare l'uomo nuovo, quello per cui ha salutato come folgorante l'ispirazione dell'eterno ritorno. Mi limito a citare alcuni luoghi dove questo tema ritorna, a partire dal frammento 7 [7] (*Opere* VII/1,1, p. 227s) e poi 7 [21] (ivi, p. 234), 7 [268] (ivi, p. 304), 8 [19] (ivi, p. 324), 8 [26] (ivi, p. 326), fino a quello che credo l'ultimo e lungo frammento sul tema (primavera 1888) e che ha come significativo titolo *La redenzione da ogni colpa* (15 [30], *Opere* VIII/3, pp. 212ss):

Noialtri, che vogliamo restituire al divenire la sua innocenza, vorremmo essere *missionari* (sott.mia) di un pensiero più ricco: che nessuno ha dato all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e progenitori, né lui stesso — che nessuno è *colpevole* di lui... Manca un essere che possa essere reso responsabile del fatto che uno semplicemente esista, che uno sia così e così, che uno nasca in queste circostanze, in questo ambiente. *È un gran ristoro che un tal essere manchi.*

È il ristoro che viene dal fatto che l'esistenza risulta liberata da ogni essenza normativa, da ogni fine, restituita al libero gioco dei valori come *quanta* di potenza; che in ogni agire, che solo il limite della «sopportazione» può bloccare, tutto sia sempre innocente, vitale, umanamente autentico (per più ampie giustificazioni di questa lettura e dei suoi limiti, anche intrinseci, rimando al mio studio su Nietzsche in *Teologia ideologia utopia*).

Se messia vuol dire liberatore e redentore, a tanto voleva giungere Nietzsche liberando l'uomo dal falso messia impiantato sui temi della colpa e della pena: «Dioniso contro il Crocifisso...», come dice l'ultima riga di *Ecce homo* (*Opere* VI/3, p. 385).

4. Messianismo della filosofia neo-ebraica

È tra le forme filosofiche più sostanziose del pensiero in corso. Un itinerario che va da Franz Rosenzweig (il cui volume più importante *Der Stern der Erlösung* — 1921 — è stato pubblicato presso Marietti) a Emmanuel Lévinas, la cui molteplice produzione è molto tradotta anche in Italia negli ultimi anni (per una presentazione globale si veda il saggio di Graziano Ripanti, in «Hermeneutica» 1, Urbino 1981, dove, assieme alle strutture fondamentali del pensiero, si tiene conto anche della questione bibliografica). Per una lettura antimessianica e spietatamente monoteistica, si può vedere Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, Paris 1979 (tr. it. Milano 1979). Solo che questa immensa funzione dell'Antico Testamento, che fa la legge più santa dell'evento (cf. la p. 204 del testo francese), non è garantita che dalla «finzione»: a p. 149 si parla appunto di «fonction — fiction? — monothéiste».

Chi meglio di tutti ha piegato la filosofia neoebraica (meglio di Horkheimer, meglio di Adorno) in senso messianico è stato Walter Benjamin. Come ha sostenuto Gershom Scholem (*Walter Benjamin e il suo angelo*, Milano 1981), a Benjamin non è bastato il motivo dell'*angelus novus* con le profonde implicazioni; spinto dalla sua filosofia (teologia!) della storia, è finito nelle braccia del messianismo, inteso come il cervello direttivo e la salvezza qualitativa del «materialismo storico» (con un *quantum* di marxismo sempre voluto e mai totalmente stabilito). Per la presentazione globale di questo tema, rimando al mio libro *Il pensiero negativo e la nuova destra* (Milano 1983), sia il *prologo* come *l'epilogo*. Tre sono, pertanto, le tesi da prendere in esame: quella del nesso tra materialismo storico e teologia; quella sull'angelo e il suo valore; quella sul messia. Possiamo indicarle succintamente con le tesi stesse del Benjamin quali si trovano nell'ultimo dei suoi scritti, lasciato in forma di appunti poco prima del suicidio durante l'ultima guerra (1940), quando l'autore era braccato sui Pirenei (cf., per il testo, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino 1976, pp. 72ss).

I. Il nano e l'automa [Tesi I], la teologia e il materialismo storico. L'asserto è in forma di aneddoto:

Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere,

ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato «materialismo storico». Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno (p. 72).

II. L'angelo e il suo «eliotropismo» [Tesi IX].

C'è un quadro di Klee che s'intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta (p. 77).

Commenta Scholem:

Qui l'angelo personale di Benjamin [di cui si dice nel frammento *Agesilaus Santander* del 1933 e che Scholem riproduce e commenta nel suo volume], che sta tra passato e futuro e lo induce a «ritornare là donde egli è venuto», in una nuova interpretazione del quadro di Klee è divenuto l'angelo della storia (p. 59).

Dove nell'*Agesilaus Santander* c'era l'uomo concreto Walter Benjamin, che l'angelo traeva con sé e dietro di sé verso il futuro da cui era scaturito, c'è adesso l'uomo come creatura in generale, come portatore del processo storico. Ma, se prima era la *pazienza* dell'amante in attesa, adesso è la bufera [propriamente, il progresso] del paradiso a sospingerlo verso il futuro, senza ch'egli abbia nemmeno bisogno di volgere il viso (p. 60).

Ma c'è di più: il paradiso è nel contempo origine e remotissimo passato dell'uomo, nonché l'immagine utopica del suo futuro di redenzione in una concezione più ciclica che dialettica del processo storico (p. 60).

III. Ma l'angelo della storia, che vuol fuggire la tempesta e intanto vi sta sopra con occhi sbarrati e ali spalancate e vuol condurre al paradiso della coincidenza tra remotissimo pas-

sato e tempo della fine, è proprio capace di quest'opera di redenzione? Movendo da teorie ebraiche, Benjamin individua, come s'è visto, il compito dell'angelo nel «ridestare i morti e ricomporre l'infranto». Ora Scholem osserva:

Destare i morti e ricomporre le cose infrante e spezzate non è, per la Kabbalah lusianica, compito di angelo, bensì del Messia. [...] L'angelo della storia, perciò, come lo vede qui Benjamin, fallisce in tale missione, che nell'ultima tesi di questa serie può essere assolta solo dal Messia (p. 62).

Benjamin ha suddiviso la funzione del Messia, cristallizzata dalla visione storica ebraica, in quella dell'angelo che deve fallire il suo compito e in quella del Messia che può realizzarla (p. 63).

E l'ultima delle *Tesi di filosofia della storia*, appena richiamata, dice così:

[...] È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà* e la preghiera li istruiscono invece sulla memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia (p. 83).

5. Messianismo e utopia concreta

Per Ernst Bloch, marxista che ha inteso stringere «giovani legami» con il *Christusimpuls* e in genere con quella falda plebea che grida sotterranea nella Bibbia dei signori e delle caste sacerdotali, il messianismo rappresenta «la corrente calda» di tutti gli aspetti di quella utopia concreta che costituisce il *cantus firmus* della lunga ricerca di scrittura e di pensiero che va dagli anni venti di questo secolo fino a un quinquennio fa (per la giustificazione di queste tesi rimando ai capitoli che ho loro dedicato in *Teologia ideologia utopia* e ai due capitoli de *Il pensiero negativo e la nuova destra*, quello intitolato *Lo spirito dell'utopia*, pp. 277-300, e quello sul *Sogno diurno e sogno notturno* pp. 301-324). Tutte le forme più importanti della sua filosofia, il non-ancora-essere, il non-ancora-conscio, il *Tagtraum*, la materia-mater, il marxismo come «rosso aurorale» e «ottimismo militante», hanno «la fodera rossa» di questo «messianico», così al neutro, anche se alla fine viene a collocarsi nel *topos* di Gesù, ossia dell'uomo

definitivo (*dies septimus nos ipsi erimus*, Agostino) e della sua patria millenaristicamente intesa e riscattata.

Documento principale di questa impostazione utopica soteriologica, che ha la sua cifra fondamentale nel «principio speranza» (*spero, ergo ero*, senza nessuna garanzia teologica se non l'*Affekt* biologico e le *expeditiones in terram utopicam* dalle fiabe alle grandi creazioni dell'arte, che danno luogo alle infinite forme dell'utopia come progetto e sogno diurno), è il suo scritto maggiore, *Das Prinzip Hoffnung* (1954-59) in tre volumi, che culmina appunto nella indicazione messianica della «patria», come è scritto nelle ultime righe del libro:

La radice della storia è l'uomo che lavora, che crea, che trasforma e supera la realtà. Qualora egli così si concepisce, e basa quanto è suo, senza alienazione né estraneazione, nella democrazia reale, nasce nel mondo qualcosa che a tutti rifulge nell'infanzia e in cui nessuno è stato ancora: la patria (*Heimat*) (p. 1628).

Non si tratta di utopia astratta e fuori del mondo; essa poggia sulla ontologia della possibilità («essere nella possibilità» ed essere «secondo la possibilità»), sulla concezione della materia quale è stata gestita dalla sinistra aristotelica, sulla lettura etica e umanistica del marxismo, sulla interpretazione «atea» (l'ateo per amore di Dio) dell'esperienza biblica ed evangelica con il privilegiamento del *Christusimpuls* e dei «misteri del desiderio» presenti in lui; sulla lettura filosofica di tutte le forme utopiche; sulle condizioni etiche e politiche del *Weltbesserung*. Questi caratteri della «coscienza anticipante» non sono fantastici, ma produttivi «affetti d'attesa» che hanno, nel tema della «doppia Elena», la precisa indicazione del rapporto tra ideale e quotidiano, poiché la quiete sarà possibile solo il giorno in cui l'Elena egiziana (quella vera, in carne e ossa, ma non bella) brillerà dello splendore che aureolava quella troiana (che era però un fantasma ingannatore) (P.H., p. 213).

Nel libro che maggiormente documenta lo sforzo blochiano di leggere in senso biblico-messianico le non poche categorie della «coscienza anticipante» proprie dell'utopia concreta, *Atheismus in Christentum* (1968; trad. it. Milano 1971), trattando delle «fonti del coraggio di vivere», Bloch ha scritto:

Per quanto riguarda questo Omega, il suo *chorus mysticus* corrispon-

de a quello dell'avvento cristiano, e ha per soluzione *l'humanum* puramente liberato. Probabilmente l'avvento cristiano è l'ultimo mito non ancora penetrato, ma nello stesso tempo è l'ultimo segno che annuncia un risultato: quello degli uomini visti come «gioia eterna»; quello della natura riunita come «Gerusalemme celeste». *Nondimeno il Messianico è ovunque l'ultimo sostegno della vita e, nello stesso tempo, l'Ultimo, originato dalla verità che illumina utopicamente* (p. 314).

Vorrei mostrare ora le direzioni verso cui indica questo *Christusimplus* quale «segno della nostra buona causa», seguendo il filo delle stesse opere di Bloch, fatta esclusione da *Das Prinzip Hoffnung*, del cui nocciolo s'è detto.

I. Nello scritto *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1918; trad. it. Milano 1980), oltre ai temi del sovversivismo biblico, dei valori anabattistici, della necessità della violenza, della «democrazia mistica», Bloch mette in atto una filosofia della storia dove la produttività non è solo affidata alla produzione in senso economico, ma anche alle vicende spirituali dei grandi movimenti messianici e alle libere decisioni volontarie. Ripresa weberiana, che merita di essere ricordata tanto è incidente nelle nuove ermeneutiche marxiste.

Il desiderio economico è senz'altro quello più lucido e più costante, ma non è l'unico, non è quello sempre più forte e non costituisce neppure la motivazione più peculiare dell'anima umana, soprattutto in periodi di tensioni religiose. Agli avvenimenti economici si oppongono o si affiancano attivamente in ogni tempo non solo direzioni del volere liberamente fluttuanti, ma proprio costruzioni reali di tipo spirituale, costruzioni del tutto universali, ma nondimeno rilevabili sociologicamente. La condizione dei rispettivi modi di produzione è già in sé dipendente, come modo di sentire economico, da un complesso di modi di sentire più ampi e dati contemporaneamente a quello economico, dipendente in primo luogo da quello religioso, come ha indicato Max Weber (p. 65).

Nel corso dell'opera Bloch individuerà meglio questo elemento religioso decisivo nel cristianesimo di Müntzer e delle sette, caratterizzato da quel diritto naturale assoluto e assolutamente contestativo, come non era in Tommaso d'Aquino e non sarà in Lutero (cf. tutta la parte da p. 114 a p. 161).

II. Nel contemporaneo scritto su *Geist der Utopie* (1917; tr. it. Firenze 1980) l'elemento religioso e messianico viene individuato nel tema dell'apocalisse, capace di dar valore alle

aspirazioni dell'immortalità («E rimane netta l'impressione che dentro di noi ci sia una mano che regge il guanto e che forse lo può anche togliere», p. 288), intesa però non in senso «abbreviato», ma in quello allargato della metempsicosi, sicché ci possiamo essere tutti, sotto diverse spoglie, al traguardo del regno e della patria e anche perché «le cinque vergini stolte possano ottenere l'olio anche *dopo* la mezzanotte», e capace di dar valore agli aspetti pubblici del regno e della riconciliazione («Giustamente Baa! Shem dice che il messia può giungere solo quando tutti gli ospiti si sono seduti a tavola», p. 285). Risulta così che le «strade del mondo» permetteranno all'interno di diventare esteriore e all'esteriore di diventare interiore, o, in altre parole, di potere accomunare in una «gnosi» profonda e messianica, marxismo e cristianesimo apocalittico ed escatologico: vincitori della morte e delle solitarie vicende individuali.

III. Ma è soprattutto nell'altra sponda dell'itinerario che in Bloch il tema messianico prende le fattezze di Gesù, letto nella logica dell'esodo, soprattutto da Jhwh come principio zeusico e faraonico («càpita che l'Altissimo diventi il "tutt'altro" lasciando il buon servo completamente a bocca asciutta», p. 60) e nella prospettiva del Regno; mi riferisco ad *Ateismo nel cristianesimo*. L'ofitismo e il suo *eritis sicut Deus* rappresentano la logica immanente.

Nasce così una sequenza di sensi altamente messianica:

1) «esempio unico» (p. 50) della Bibbia, che ha «il dono dell'ubiquità», tanto da potersi trovare «sempre meravigliosamente a casa propria» (p. 51);

2) primato della cosa «salvata su quella creata», primato del principio di redenzione su quello di creazione, «ciò che l'apocalisse ha portato [...] non sarebbe per nulla conciliabile con l'equazione Creatore=Redentore» (p. 70);

3) «Dio appare come l'ideale ipostatizzato dell'essenza umana non ancora attuata nella sua realtà; esso appare come *entelechia* dell'anima, esattamente come si immaginava che il paradiso fosse *entelechia* utopica del mondo divino» (P.H., p. 1522); esaltazione della via mistica con il suo «paradosso di una trascendenza che si incurva sull'uomo» (p. 99), cosa di straordinaria efficacia sino alla importante accensione di «fuochi feuerbachiani», che si trovano in linea con la denuncia del giovane Hegel secondo cui la teologia

trascendente è emorragia antropologica, e «l'oggettività della divinità è andata di pari passo con la corruzione e la schiavitù degli uomini» (H. Nohl, *Introduzione all'etica*, Milano 1975, p. 227);

4) valore delle «immagini esplosive» della Bibbia, come il serpente e l'ofitismo («la presenza del serpente caratterizza sempre di nuovo nella Bibbia sotterranea il movimento del sottosuolo che porta la luce nel proprio grembo, e non la servile e vuota innocenza degli schiavi», p. 119); la torre di Babele (contro il classismo ontologico: «Dio non ha alcun diritto di scegliere per se stesso il mondo superiore e di lasciarci l'inferiore», p. 120, secondo la lettura dell'Agadà); tema dell'esodo, non solo come uscita dall'Egitto, ma dallo stesso Jhwh inteso come elemento faraonico; lettura di Es 3,14 come «io sarò quello che sarò», che dà a Dio essenza «soltanto nel futuro» (p. 124), onde il «verso-dove che non marcia solo nel deserto ma nel tempo»; il tema di Giobbe che non è il paziente ma l'irritato, quello che fa appello non tanto al redentore, ma al vendicatore:

Un uomo supera, anzi risplende sopra al suo dio: questa è e resta la logica del *Libro di Giobbe*, nonostante l'evidente resa finale. La categoria originaria dell'esodo continua ad operare qui nella più potente delle sue trasformazioni (p. 149).

5) Gesù, nel *tópos* lasciato scoperto nell'esodo da Jhwh. «Noi siamo incompiuti come nessun'altra essenza vivente, ancora aperti verso l'avanti» (p. 165). Ebbene, «il nostro volto disvelato» ci viene da Gesù. Non è un «agnello nato», «illimitatamente paziente» e «così succube», imboscato nell'interiorità; ha la sua ira (Mt 10,34) e la sua spada.

Egli si scaglia contro tutto il vecchio eone, poiché esso deve sparire, e prima tra tutti i ricchi, nemici dei miseri e degli oppressi (pp. 166-167).

L'annuncio agli oppressi e ai miseri era pieno di un impulso *sociale* nazireo-profetico e non di brame di morte o di consolazione altamente spirituale (p. 171).

Ha torto la scuola liberale ad averlo «ridotto» a modello della ragione morale: per Bloch il primato è dell'escatologia: «Gesù ha posto l'etica (intesa come penitenza, e preparazione al regno) all'interno dell'escatologia» (p. 170). Diversamente esploderebbe «il carattere inoffensivo del cristianesimo» (p.

173). Quella di Cristo è una trascendenza tra tempi e non tra enti:

Sebbene Paolo e Marcione abbiano sottolineato la trascendenza di Cristo, essa non è un semplice salto sopraterrestre, perché vuole porsi violentemente come nuovo mondo nell'antico già annientato (p. 175).

La vecchia, la troppo vecchia terra ha guadagnato il *kairós* di questa urgenza, ed è per questo che il regno dei cieli, che si è così avvicinato, non ha più bisogno di *alcuna* violenza (pp. 175-176).

Possiamo concludere: anche se i temi messianici che scendono da queste interpretazioni sono numerosi e suggestivi, non vanno oltre agli schemi dell'esodo e dell'ofitismo.

Il Messia figlio dell'uomo non si presentò dunque né come un conservatore in lotta né come un romantico restauratore di un semplice regno di Davide con il suo dio da signori. No, egli si impose assolutamente come qualcosa di affatto nuovo, cioè quale esodo che escatologicamente tutto rovescia dall'inizio alla fine: egli si pose *in Dio come uomo* (pp. 177-178).

E così il vero messianismo di Gesù non fa che realizzare la spinta utopica nel segno di un nuovo concetto di Dio come *entelechia* utopica dell'anima, che metta finalmente l'uomo in pari con se stesso. Infatti «con l'uomo non si va molto lontano» (p. 184), mentre risulta vero che «proprio anche nella Bibbia si va con l'uomo molto lontano, tanto lontano come noi altrove».

Essa contiene la singolare parola: figlio dell'uomo, che risuona in Gesù come il titolo più autentico del Messia, di colui dunque che non è solo inviato dall'alto (p. 185).

La religione del figlio dell'uomo fatto bello e lucente coincide sempre, come in Hegel, con la «coscienza della riconciliazione dell'uomo con Dio» (p. 198).

Fu proprio un'ortodossia — quella che al concilio di Nicea condannò la dottrina ariana e canonizzò la dottrina atanasiana dell'*omoousia* con il padre — ad approvare per il Cristo il *tópos* sunnominato, il più rivoluzionario che mai nessun fondatore e nessuna *parusía* pretesero per sé. Ciò avviene inevitabilmente quando la categoria figlio dell'uomo entra a far parte dei misteri mitici ma anche mistici del desiderio e fa sì che l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto [morto nella sua essenza alienata] (p. 220).

6. Il messianismo della non violenza

Chi ha enfatizzato entrambi questi temi è stato Lev Nikolaevič Tolstoj. Per il suo porsi come messia al posto di Cristo si veda questa pagina di Vladimir Solov'ev, peraltro non del tutto serena.

Tolstoj si riconosceva per quello che in realtà fu Cristo. Ma questa consapevolezza della propria dignità superiore assunse in lui non la forma di un dovere morale verso Dio e il mondo, ma quella di un diritto e primato di fronte agli altri e anzitutto di fronte a Cristo. All'inizio non provava avversione nemmeno per Gesù, riconosceva la sua importanza e divinità messianiche, ma sinceramente vedeva in lui unicamente il suo massimo precursore [...]. Egli ragionava così: «Cristo è venuto prima di me e io sono il secondo; ma quello che nel tempo viene dopo, nell'essenza è prima. Io vengo per ultimo, alla fine della storia, appunto perché sono il salvatore perfetto e divino. Quel Cristo fu il mio precursore, la sua missione fu di precedere e preparare la mia venuta» (*Il problema dell'ecumenismo*, Milano 1973, p. 211).

(Degno di attenzione sarebbe anche lo studio sulla forma che il messianismo ha assunto in Solov'ev. Ricordo questi scritti: *L'avvento dell'Anticristo*, Milano 1951; *I tre dialoghi*, Torino 1975, con ampia introduzione di Giuseppe Riconda; *Dostoevskij*, Milano 1981, dove di riflesso si fanno i conti anche con il messianismo di Dostoevskij).

Per inquadrare l'apporto personale di Tolstoj dentro alcuni aspetti del messianismo russo, ricordo di Giuseppe G. De Michelis, *Il tredicesimo apostolo. Evangelo e prassi nella letteratura sovietica*, Torino 1975. Per alcune variazioni letterarie, anche in Solženicyn, del tema religioso tolstoiano, cf. a p. 218, n. 49 e a p. 227, n. 6; e ricordo, ben altrimenti pertinente, di Pier Cesare Bori e Paolo Bettolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia 1978.

Nella interessante antologia dei testi, egregiamente commentati, di Tolstoj viene tradotto il *Catechismo popolare*, che frammenta e semplifica il credo tolstoiano. Notevole per il senso della non violenza il n. 9: «Di chi siete figli e chi fu il vostro primo padre sulla terra? Abele» (p. 91); e notevole per la riduzione del Vangelo a «comprensione della vita» il n. 127:

Che cos'è la ragione? Essenza di ogni essere è la Ragione (Gv 1,3). Forza che si autocrea e autoconosce, senza principio e senza causa di

se stessa (Gv 5,26), onnicomprensiva, onniconoscente e onnisciente. Poiché la ragione tutto intende, tutto contiene e sola intende se stessa (Gv 1,4). Tutto è nella ragione e la ragione è in tutte le cose, poiché non v'è ragione, se non una sola (Gv 1,10). La manifestazione della ragione è la vita secondo le leggi dell'amore e della libertà (p. 102).

Questa risoluzione del *Logos* giovanneo nella comprensione razionale della vita dice chiaramente il senso del messianismo tolstoiano che non fa credito a nessun fare di Dio trascendente, ma tutto risolve nell'intima immanenza interiore. Continua Tolstoj (n. 128):

Cos'è lo Spirito? È sostanza di Dio-Ragione: la sua carne onnipresente, che crea il tutto traendolo da sé, personificata in ogni forma vivente, è lo Spirito (p. 102).

Viene anche tradotta la *Risposta* di Tolstoj al Sinodo che lo aveva scomunicato nel febbraio 1901. Notevoli almeno questi due passaggi che chiariscono i testi precedenti:

È del tutto esatto che io nego una trinità incomprensibile e la favola, priva di ogni significato nel nostro tempo, della caduta del primo uomo, nego la storia sacrilega di un dio generato da donna, che redime il genere umano. Non rinnego il Dio spirito, il Dio amore, il Dio uno, principio di tutto; non solo non lo rinnego ma affermo di non riconoscere nulla che effettivamente sussista all'infuori di Dio (p. 109).

Tutto si risolve in questa fede in Dio inteso come razionalità o spiritualità dell'io e del cosmo e nella dottrina di Cristo risolta nella comprensione della vita che ha *questo* Dio per oggetto. Cristo è il grande annunciatore, ma in niente è annunciato; tutto ridotto a soteriologia della mente e della prassi non violenta, senza cristologia e senza escatologia.

L'altro passaggio sta nella chiusa della *Risposta*:

Ho cominciato con l'amare la fede ortodossa più della mia tranquillità, poi ho amato il cristianesimo più della mia chiesa, ora amo la libertà più di tutto al mondo. E da allora la verità coincide per me con il cristianesimo, come l'intendo io (p. 113).

«Come l'intendo io», ecco l'*hýbris* messianica, l'io al posto del *securus judicat orbis* (Newman). Da notare infine che il *Catechismo* circolava negli ambienti settari di fine secolo, soprattutto tra i *duchobory* e di questi movimenti «riflette concezioni, sensibilità, linguaggio» (Bori-Bettio, p. 89).

(Sui rapporti tra Tolstoj e i *duchobory*, cf. Viktor Šklovskij, *Tolstoj*, Milano 1978).

In genere si fa nascere questa prospettiva messianica di Tolstoj dopo la «conversione» degli anni ottanta. Ma se guardiamo bene i *Diarii*, questa visione tolstojana del cristianesimo viene di lontano. A 27 anni, e precisamente il 4 marzo 1855, Tolstoj scriveva:

Ieri, una conversazione che riguardava il divino e la fede mi ha condotto a una grande idea, un'idea formidabile, per realizzare la quale mi sento capace di consacrare tutta la mia vita. Questa idea è l'instaurazione d'una religione nuova corrispondente allo sviluppo dell'umanità, la religione di Cristo, ma spogliata della fede e dei misteri, una religione pratica, che non promette la felicità futura, ma che dà la felicità qui in terra.

E qualche anno dopo, il 25 ottobre 1860, confessa che gli era venuto in mente di «scrivere un vangelo materialista, la vita di un Cristo materialista».

È tempo ormai di tracciare alcune direttive di questo messianismo tolstojano che ne chiariscano meglio il senso nella linea dell'intendimento della vita (*Razumenie*) e del principio pratico della non resistenza e della non violenza.

1. La prima direttiva è quella che va verso i girovaghi, i cristiani senza chiesa, i liberi adoratori, zingari della testimonianza e della credenza, annichiliti come classe sociale, sotto gli ultimi, profondi nei contatti e ben avvertiti come segno straordinario nelle soglie delle isbe e nei villaggi, sovversivi di fronte allo zar e al potere ecclesiastico (per questi temi sono molto indicativi e violenti i racconti degli ultimi vent'anni). Asceti «folli», in possesso di carismi straordinari, nel senso dello *Juròdivye* stupendamente ritratto nella austera, focosa e antiistituzionale figura di padre Ferapont da Dostoevskij nel libro IV e nel libro VII dei *Fratelli Karamazov*. Quanto a Tolstoj possiamo ricordare il girovago Griša e il suo libero credere e pregare, che in *Infanzia*, accomiatandosi, Tolstoj ricorda con queste parole:

Molta acqua è passata da quel tempo, molti ricordi hanno perduto per me il loro significato e sono diventati visioni confuse; anche Griša, il vagabondo, da un pezzo ha terminato il suo ultimo viaggio; ma l'impressione che egli mi fece e il sentimento che risvegliò in me, non moriranno mai dalla memoria! O Giša, grande cristiano! La tua fede era così forte che tu sentivi la vicinanza di Dio, il tuo amore era

così grande, che le parole fluivano spontanee dalle tue labbra: tu non le affidavi al sentimento... (*Tutti i romanzi*, Firenze 1967, p. 19).

E possiamo ricordare lo stupendo racconto *Padre Sergio* del 1890 dove è narrato il fallimento di un monaco e della sua vita taumaturgica e dove la sua redenzione è legata al vivere insieme con i vagabondi, con i pellegrini; è legata all'incontro a una cugina in disfacimento per la grande miseria, che pur divise con lui il pane magro dei poveri.

Pašenka veniva a prospettarglisi come la sua salvezza (*Racconti*, vol. II, Torino 1981, p. 661)... Pašenka: è, in tutto e per tutto, quel che io sarei dovuto essere [come monaco], e non sono stato. Io ho vissuto per gli uomini sotto il pretesto di vivere per Dio, lei vive per Dio figurandosi di vivere per gli uomini. Sì, una sola opera buona, una tazza d'acqua offerta senza calcolo di ricompensa, ha più valore di tutti gli altri benefici compiuti da me per farmi vedere dagli uomini (ivi, p. 663).

È così che divenne vagabondo, fuori e al di sotto della istituzione civile e di quella ecclesiastica, solo forte del suo amore non violento, della sua non resistenza al male.

Se gli si dava l'occasione di far del bene alla gente, o con qualche consiglio, o scrivendo una lettera, o conciliando una lite, non aveva poi modo di vederne la gratitudine, giacché non si fermava sul posto. E, a poco a poco, Dio incominciò a manifestarsi in lui (*ibid.*).

Finì in Siberia, dove «fu allogato in una fattoria, presso un agiato agricoltore: e là vive attualmente. Lavora nell'orto del padrone, e fa scuola ai ragazzi, e assiste gli infermi» (ivi, p. 670). Una vita totalmente altra da quella del convento, dove stava perdendosi nel corpo (lussuria) e nell'anima (amore sazio di sé).

2. La seconda direttiva della proposta tolstoiana di salvezza va nella direzione della morale, del costume e della fede contadini. Tolstoj vuol sopprimere la città (*Che fare?*, Milano 1979: libro terrificante sulla miseria di Mosca e di proposta per l'ideale contadino) e guarda al mondo futuro e liberato da una porta spalancata dell'isba. Per questo aspetto davvero centrale (anche Lenin ha dovuto riconoscere che ci voleva questo conte per introdurre il contadino nella letteratura russa) del suo messianismo, ricordo la figura di Karatàjev e del suo parlare per proverbi teologici quale viene delineata nel libro IV di *Guerra e pace*.

Karatàjev non aveva nessuna affezione, nessuna amicizia, nessun amore, secondo il modo che aveva Pierre d'intendere questi sentimenti; ma amava tutti e viveva in rapporti affettuosi con tutto ciò a cui la vita lo avvicinava, e specialmente con l'uomo: non con un dato uomo, ma con tutti gli uomini che erano davanti ai suoi occhi (*Guerra e pace*, Torino 1982, vol. II, p. 1138).

E alla fine della lunga trattazione Tolstoj chiarisce parlando di Pierre:

In prigionia aveva appreso che Dio era più grande, infinito e incomprensibile in Karatàjev che nell'Architetto dell'Universo riconosciuto dai massoni (p. 1292).

E intendo ricordare un personaggio storico che ha avuto grande influsso nella biografia reale e non solo letteraria (ancora *Che fare?*), Siutaev (sul suo cristianesimo della comunità dei beni e delle famiglie indivise, Šklowskij, p. 427). Mi limito a ricordare questo testo:

Quando dette in moglie una figlia, celebrò le nozze così: la sera radunò la gente, fece un sermone agli sposi, fece preparare loro il letto, furono fatti coricare insieme, si spense la luce e si lasciarono soli.

Del sacramento neppure l'ombra, ma rapporto diretto con Dio, dentro i valori della famiglia, con soppressione del mio e tuo esterni; e grande amore anche per le bestie: bandita la frusta e la violenza anche per loro.

3. Il suo vangelo. Come vi sia arrivato lo dicono le sue *Confessioni*, libro di rara potenza (Milano 1979), e la prefazione a quello che va sotto il nome de *Il vangelo di Tolstoj*, da me pubblicato a Urbino nel 1983. La lettura di questo testo molto bello, che contiene solo le parole dei testi canonici, ma combinate in modo che risulta un vangelo del tutto diverso da quello di Cristo, un manifesto della non violenza, è sufficiente a documentare come sia avvenuta e fin dove si sia spinta in Tolstoj la «riduzione» del *kérygma* al discorso della montagna e ai suoi cinque precetti (soluzione che sarà ripresa nell'ultimo capitolo di *Risurrezione*). Per il «fin dove» basterà leggere come viene inteso Gv 1,1:

A fondamento e principio di tutto è assunto l'intendimento della vita. L'intendimento della vita si è posto in luogo di Dio. L'intendimento della vita è Dio.

«Come» sia giunto a questa riduzione, non senza ascendenze illuministico-razionalistiche, ce lo facciamo dire da un testo molto importante della *Prefazione*, che riassume anche l'iter conclusivo delle *Confessioni*:

Sono approdato al cristianesimo non attraverso ricerche di carattere teologico e storico, ma bensì per il fatto che all'età di cinquant'anni avendo interrogato me stesso e tutti i saggi del mio ambiente su che cosa io fossi e in che cosa consistesse il senso della mia vita, e avendo ricevuto la risposta: «Sei un concatenamento accidentale di particelle, la vita non ha alcun senso ed è essa stessa un male», avendo dunque ricevuto una simile risposta, io fui assalito dalla disperazione e dal desiderio di suicidarmi; ma rammentando che prima, quando, durante l'infanzia, io credevo, la vita per me aveva un senso, e che gli uomini intorno a me che credevano, la maggioranza degli uomini incontaminati dalla ricchezza, credevano e vivevano di una vita autentica, io cominciai a nutrire dei dubbi sulla veridicità della risposta che mi aveva fornito la saggezza degli uomini del mio ambiente e mi sforzai di comprendere le risposte che dà il cristianesimo agli uomini che vivono la vita autentica. E cominciai a studiare il cristianesimo e a studiare nella dottrina cristiana ciò che guidava la vita degli uomini [...]. Fonte della dottrina cristiana erano i Vangeli, e nei Vangeli io trovai la spiegazione del senso che guidava la vita di tutti gli uomini che vivevano la vita autentica. Ma nello studiare il cristianesimo, trovai, accanto a questa fonte pura di acqua vitale, della sporcizia e della melma a essa illegittimamente mischiata, la quale bastava da sola a offuscarmi quella purezza; accanto alla sublime dottrina cristiana io trovai, associata ma estranea a essa, una scandalosa dottrina giudaica ed ecclesiastica. Mi trovavo nella situazione di un uomo che ha ricevuto un sacco pieno di fetida immondizia e che solo dopo aver lottato e faticato a lungo scopre che in questo sacco, stracolmo di immondizia, ci sono in effetti delle perle di inestimabile valore, e si rende conto che non è colpa sua se quella sporcizia puzzolente gli ripugna, così come non hanno nessuna colpa, ma anzi sono degni di amore e di rispetto quegli uomini che hanno raccolto e conservato queste perle insieme con l'immondizia; e tuttavia non sa che cosa debba fare di questo tesoro che ha trovato mischiato alla sporcizia. Il mio stato di tormento è durato fintantoché non mi sono convinto che le perle non si erano compenetrato con la sporcizia e potevano essere ripulite (pp. 79-80).

Da questa ripulitura è nato il nuovo vangelo.

Nel lungo saggio introduttivo, intitolato *Cristianesimo e violenza*, sono giunto a questa conclusione: «Questo non è se non nella lettera il vangelo di Cristo; questo è, nel suo profondo, il vangelo di Tolstoj. Un annuncio di liberazione non più legato al soprannaturale, alla profezia e al miracolo, ma alla comprensione della vita, fatta consistere nelle

beatitudini e nei cinque precetti del discorso della montagna. Per questo si pone come il manifesto della non violenza. Ermeneuticamente violento contro ogni forma istituzionale, soprattutto chiesa e stato, anelante a forme di famiglie indivise, di comunismo della terra e del lavoro, di assoluta non resistenza e di feconda non violenza, il messaggio evangelico di Tolstoj. è “amabile” nel suo contenuto portato al livello della ragione media, comune, universalmente partecipata, che ha il suo modello nella plebe contadina. In definitiva: un cristianesimo senza paradosso (leggi: ridotto alla comprensione della vita, alla *Razumenie*), utopicamente violento (leggi: furiosamente oppositivo a tutte le forme di potere e di oppressione)». Per ulteriori informazioni, rimando alla terza parte del mio libro *Come continuare a credere*, Milano 1980, intitolata «Il Cristo di Tolstoj».

VIII
POPOLI «MESSIANICI»
E POPOLI «NON MESSIANICI»:
UN PROBLEMA STORICO-RELIGIOSO

Comunicazione di
CARLO PRANDI

1. Esiste una distinzione tra popoli cosiddetti «messianici» e popoli all'interno dei quali si possono al più manifestare insorgenze messianiche? Si tratta di vocazioni globali o di «predisposizioni» che si esprimono sotto la spinta di eventi storici particolarmente favorevoli? E, inversamente, è possibile parlare di popoli *non* messianici, cioè risultati radicalmente incapaci di esprimere nel corso della loro storia tendenze profetico-messianiche? Il problema è complesso. Soprattutto occorre chiarire se e in qual misura la vocazione messianica coinvolge una società nel suo complesso o può produrre, in determinate condizioni, una situazione di *statu nascenti* in grado di estendersi a tutta la comunità per un certo periodo e poi, eventualmente, affievolirsi al venir meno delle motivazioni che l'avevano originariamente posta in movimento. In sostanza, il messianismo è una vocazione o un prodotto storico? È un processo globale, o parziale e/o transitorio? Manifesta una continuità senza soluzioni — con valenze religiose, culturali, politiche, e anche militari — o segue la parabola che M. Weber aveva individuato per l'esperienza carismatica, vale a dire il passaggio dalla fase originaria alla «pratica quotidiana», sino all'estinzione?

2. Due almeno sono i casi, nella storia delle civiltà, in cui il messianismo appare come un tratto culturale distinto e, con diversa intensità e valenza, persistente. Il primo, e il più noto, è quello di Israele, la cui coscienza messianica si è venuta sviluppando nel tempo sino a raggiungere il massimo di intensità e di autocoscienza col profetismo contemporaneo e successivo all'epoca della caduta dei due regni e dell'esilio.

Non solo, ma tale atteggiamento viene ormai considerato come l'elemento distintivo dell'ebraismo rispetto al cristianesimo, sorto dal suo ceppo. Secondo Scholem questo elemento verterebbe non tanto sulla natura, messianica o meno, della figura di Gesù Cristo, quanto sulla nozione stessa di messianismo in rapporto ad una diversa concezione della redenzione:

Il giudaismo, scrive Scholem, ha sempre e ovunque considerato la redenzione come un evento pubblico destinato a verificarsi sulla scena della storia e dall'interno della comunità giudaica. Al contrario, il cristianesimo considera la redenzione come un evento che si verifica in una sfera spirituale e invisibile, un evento che si produce nell'anima, in altri termini nell'universo personale dell'individuo.¹

In ogni caso il messianismo ebraico è una concezione collettiva, che investe il popolo di Israele nel suo insieme e gli permette di strutturare l'idea di storia in funzione di un evento collocato in un futuro imprecisato, ma certo. È questa struttura portante del pensiero collettivo che riesce ad individuare una teleologia nella storia e, di conseguenza, un'idea lineare del tempo, trasmessa dall'ebraismo al cristianesimo, così che, come scrive E. De Martino, «la storia fa breccia nella coscienza mitico-rituale in una misura sconosciuta a tutte le altre culture dell'ecumene»,² poiché — e qui il pensiero di De Martino collima con le note di O. Cullmann (e, forse, ne dipende):³

la unilinearità dello sviluppo da un'*arché* ad un'*éschaton* fu inaugurata nella tradizione religiosa giudaico-cristiana, riplasmandosi in particolare nel cristianesimo in un evento centrale decisivo, per cui fra la fondazione divina del mondo ed il suo irreversibile processo di ritorno a Dio si inseriva un momento privilegiato del tempo, l'incarnazione, scandente il corso dall'*arché* all'*éschaton* in due fasi, nel prima e nel poi della promessa.⁴

La «diversità» dell'Occidente rispetto alle altre culture sta qui. Essa è ancora più radicale di quella individuata da M. Weber, o ne costituisce il presupposto: non ci sarebbe

¹ G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris 1974, p. 23.

² E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, p. 353.

³ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965.

⁴ E. DE MARTINO, cit., p. 351.

razionalità formale, né l'assetto borghese si sarebbe fondato sulla relazione fra tempo e profitto se il tempo non fosse stato concepito dal cristianesimo in termini cumulativi, secondo una linea ascendente, nella prospettiva dell'*éschaton*. Ogni messianismo, o nasce per l'influsso più o meno diretto della cultura ebraico-cristiana, o costituisce un tentativo, talora anche autonomo rispetto a tale cultura, di spezzare la logica del circolo e della ripetizione.

Il secondo caso è quello della Russia dove vocazione religiosa (l'eredità di Bisanzio) ed esigenze di ricomposizione di un'identità culturale costantemente minacciata hanno storicamente favorito l'insorgenza di tensioni messianiche con risvolti imperialistici nella storia più recente di quella nazione. Anzitutto il messianismo russo, se e quando nasce, è il prodotto di un contesto già cristianizzato da tempo. Inoltre il cristianesimo russo ebbe la ventura di raccogliere l'eredità di Bisanzio e di costituirsi come polo privilegiato, in funzione anti-romana, di incarnazione storica del messaggio cristiano. Di qui il sorgere, sulla base di un'esperienza singolare, di una coscienza religiosa collettiva incentrata sul valore salvifico della vicenda globale del popolo russo e della conseguente valenza messianica che tale vicenda ha assunto nel corso del suo sviluppo storico. I. Kologrivof in un testo ormai classico, il *Saggio sulla santità in Russia*,⁵ parla di una santità cristocentrica ed escatologica, che abbraccia la redenzione degli uomini e delle cose, e mira con vivissima coscienza ai nuovi cieli e alla nuova terra, proprio per la sua esperienza della croce e del Calvario. Il teologo russo nota che in alcuni mistici tale direttiva comune è più incline all'attesa, in altri a considerare già compiuta la rinnovazione pasquale. In ogni caso, senza questa ispirazione costante è difficile comprendere la Santa Russia. Secondo Kologrivof essa è collaterale, ma non dipende dalla dottrina, essenzialmente politico-ecclesiastica, della «Terza Roma». Il concetto centrale è quello del collettivismo mistico, del popolo portatore di Dio, il cui tipo ideale è rappresentato da s. Serafino, incarnazione di tutti i principali motivi della santità pravoslava. La Santa Russia non potrebbe mai rinunciare a farsi portatrice di un messaggio

⁵ Brescia 1955 (rist. Milano 1982).

rinnovatore, di un messia, e ciò spiega, agli occhi di Kologri-vof, il suo passaggio radicale dal messianismo cristiano ad un messianismo di tutt'altro segno, ma ugualmente escatologico e tendenzialmente espansionistico.

Non sono certo mancate voci, dall'interno della Russia, che si sono poste degli interrogativi sulle ideologie messianiche sviluppatesi con particolare insistenza nel secolo scorso in ambito slavofilo. Tra queste quella di V. Solov'ev fu una tra le più autorevoli. In *La Russia e la Chiesa universale* (1889) egli avanzò una questione radicale:

Da quaranta o cinquant'anni il patriottismo russo si accanisce a ripetere, variandola su tutti i temi, una frase invariabile: la Russia è grande e ha una missione sublime da compiere nel mondo. Ma in che cosa consiste questa missione e che cosa deve fare la Russia — *che cosa dobbiamo fare noi stessi* — per compierla? Ecco quel che rimane sempre nell'incerto. Né i vecchi slavofili, né i loro epigoni attuali hanno qualcosa di esplicito da dirci in proposito. Hanno parlato della luce proveniente dall'oriente, ma non pare che questa luce abbia già illuminato la loro intelligenza, facendoli veder chiaro. Ci sia dunque permesso, pur rendendo giustizia al sentimento patriottico di questi uomini rispettabili, di porre nettamente il problema che essi cercano di eludere, il grande problema della coscienza nazionale: qual è la ragione d'essere della Russia nel mondo?⁶

D'altra parte, come ha osservato P. Kovalevsky in uno studio pubblicato nel 1958,⁷ quando si parla di messianismo russo occorre riferirsi a concezioni che hanno percorso la cultura di quella nazione in particolare nel XIX secolo, oppure ad una diffusa ideologia settaria, più che a un fenomeno coinvolgente gli strati popolari nel loro insieme. Non vi è dubbio che si è trattato di un filone di lungo periodo, il cui sviluppo è stato notevolmente condizionato dalla caduta di Costantinopoli (1453) e dal formarsi della teoria di «Mosca=Terza Roma». Tuttavia Kovalevsky non ne deduce il formarsi di un'ideologia attraversante verticalmente tutti gli strati sociali:

Il popolo russo — egli scrive — era refrattario, a causa dei suoi stessi sentimenti religiosi, ad ogni forma di messianismo e di millenarismo.

⁶ V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, Milano 1947, pp. 55-56.

⁷ P. KOVALEVSKY, *Messianisme et millénarisme russes?*, in «Archives de sociologie des religions» 5 (janvier-juin 1958), pp. 47-70.

Tutti i tentativi messianici provenienti da *élites* o dall'estero, caddero più o meno nel nulla ed è soltanto nel XX secolo che possiamo cogliere degli echi profondi a queste idee presso il popolo russo. Queste idee, tuttavia, non sono più quelle appartenenti alla tradizione russa, ma sono internazionali (*ibid.*).

La risposta alla domanda di Solov'ev l'hanno offerta gli eventi che confluirono nella Rivoluzione d'ottobre; ma la dissidenza che si trova attualmente in esilio, lacerata tra nostalgie slavofile (Solgenitzin) e tendenze liberal-democratiche (Sinjavsky), ha tuttora di fronte a sé lo stesso interrogativo, mentre la riplasmazione politica dell'antica idea messianica si trova in Unione Sovietica ad affrontare tali problemi (natura, significato e logiche del socialismo reale) da aver ormai ridotto il potere in quel paese a gestire al più la pratica quotidiana — avendo esso perduto ogni collegamento ideale con la fase carismatica delle origini (per quanto riprodotta annualmente con modalità retorico-celebrative) — fortemente intrisa di ideologia patriottica.

3. Un problema posto dall'esame dei fenomeni messianici riguarda se e in qual misura la nozione del tempo, che le civiltà antiche o extra-cristiane hanno *generalmente* concepito come ciclica, abbia subito variazioni in seguito al diverso rapporto stabilito dal movimento messianico tra *eventi* storici e significato della storia. Già si è fatto riferimento alla nota distinzione introdotta da O. Cullmann fra tempo ciclico e tempo lineare come «qualità» distintive rispettivamente delle civiltà classiche e del mondo ebraico-cristiano. Tuttavia la distinzione non è così netta al punto che non si possano cogliere, nell'uno e nell'altro caso, cesure, discontinuità e sovrapposizioni che dipendono dai diversi livelli secondo cui il rapporto società-tempo viene vissuto da segmenti sociali per i quali la tradizione può anche mutare il segno della loro concezione della storia. I messianismi o certe forme del chiliasmo sociale e religioso maturate in Europa tra medioevo e Riforma hanno ad un tempo spezzato il ciclo ancora presente presso larghi strati subalterni ed elaborato un'escatologia che sovente introduceva in forma rivoluzionaria (o protestataria) il sogno del ritorno a un cristianesimo primitivo vissuto più come età del mito che come evento storico.

Analogamente, vari messianismi del terzo mondo possono sia segnalare l'attesa di un leader scomparso, il quale

ritornerà per liberare il popolo dalla situazione presente (in epoca coloniale), sia prefigurare il ritorno ad un'età primigenia vissuta come età felice.⁸ In entrambi i casi l'influsso della predicazione dei missionari cristiani appare evidente, ma mentre nel primo caso la tensione verso il futuro è prevalente, nel secondo tale tensione viene fortemente condizionata dalla tradizione etnica e da quella che M. Eliade ha chiamato «la nostalgia delle origini».⁹ Presso le tribù Guarani del Brasile e delle Ande, ad esempio, dopo secoli di vagabondaggio forzato dalla pressione ispano-portoghese, si è venuta accumulando una sorta di pessimismo cosmico che valuta il mondo come in preda ad un processo di degenerazione. Esso perciò richiede una rinascita periodica, una ricreazione senza la quale il destino del mondo sarebbe segnato. Il paradiso prefigurato dal profetismo dei Tupi-Guarani era situato dall'altra parte dell'oceano atlantico: era una «terra senza male» dove, come scrive Eliade,

la vita continua secondo il solito modello familiare, ma fuori dal tempo e dalla storia, cioè senza angustie o malattie, senza peccati o ingiustizie e senza età. Questo paradiso non appartiene a un dominio «spirituale»: se oggi, secondo il credo di alcune tribù, è possibile raggiungerlo solo dopo la morte, cioè in «spirito», nelle epoche precedenti gli uomini potevano raggiungerlo *in concreto*. Quindi il paradiso ha una caratteristica paradossale: da una parte rappresenta il contrario di questo mondo — purezza, libertà, beatitudine, immortalità e simili —; d'altra parte è concreto, cioè non spirituale, ed è incluso in questo mondo, in quanto ha una realtà e un'identità geografica. In altre parole, il paradiso per gli indios Tupi-Guarani rappresenta il perfetto e puro mondo del «principio».¹⁰

La dilatazione del tempo avviene così, nell'ideologia dei Tupi-Guarani, sino alla configurazione di un ciclo cosmico in cui il futuro è tanto più proiettato in avanti quanto più esso recupera, sino ad identificarsi, l'*illud tempus* dei primordi: la retta non è che un arco di cerchio dal raggio tendente all'infinito. Il tempo assume una valenza qualitativa ambigua: il «già» e il «non ancora» si richiamano reciprocamente e si

⁸ Cf. i molteplici saggi e ricerche di V. LANTERNARI sul tema, di cui una sintesi aggiornata è presente nel lemma *Messia*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IX, Torino 1980, pp. 118-140.

⁹ M. ELIADE, *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

scambiano i ruoli. L'individuo — il gruppo — vive ad un tempo l'ansia di recuperare il passato e il desiderio di riviverlo nella sua dimensione mistica. Presso certi movimenti ereticali del basso medioevo i nuovi cieli e le nuove terre avevano non di rado come modello esemplare il mito della Chiesa delle origini: il tempo proiettato nel futuro puntava sul «già» da ricostituire allo *status quo ante*. Tutto ciò era situato in un contesto strutturato linearmente sulla memoria di un «già» e sull'attesa di un «non ancora» teologicamente definiti: l'incarnazione e la *parousía*. Una volta appropriatasi di tale struttura ideologica e spogliatala progressivamente dei suoi contenuti teologici, la borghesia dell'Occidente si sarebbe rispecchiata in una concezione del tempo di cui la linea retta e la tensione verso il futuro avrebbero costituito l'asse portante.¹¹

4. L'interrogativo che ora ci poniamo è se esistano popoli *non* messianici, vale a dire se si diano contesti culturali e religiosi strutturalmente refrattari al sorgere di tensioni o movimenti di tipo profetico-messianico. Una prima osservazione riguarda le condizioni del manifestarsi di movimenti messianici: salvo casi assai rari — i Tupi-Guarani, già citati, che a partire dal XVI secolo rinfocolano temi presenti nella loro cultura prima dell'arrivo dei *conquistadores*, o alcuni rivoli che percorrono, come vedremo, la storia della Cina —, essi sono il prodotto di situazioni di *frontiera* (così d'ora in avanti chiameremo le «zone» storico-religiose d'intersezione culturale), di incontri spesso forzati tra culture locali e culture sopraggiunte a scopo di dominazione o semplicemente di conversione.

V. Lanternari ha trattato il caso dei movimenti neo-gandhista di Vinoba Bhave e neo-buddista di Ambedkar in India.¹² Analogamente W.E. Mühlmann ha parlato non soltanto delle influenze del cristianesimo dei dominatori sulle religioni dei dominati, ma della rinascita di nazionalismi in Estremo Oriente nel secolo scorso in virtù del recupero della

¹¹ Cf. J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977; B. GROETHUYSEN, *Le origini dello spirito borghese in Francia. La Chiesa e la borghesia*, Torino 1977.

¹² V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari 1967, pp. 48-75.

mistica islamica in funzione escatologica,¹³ talora sulla base di tradizioni precedenti. È il caso di Giava dove, come nota Mühlmann,

esiste una letteratura profetica del XVI e XVII secolo, la cui opera principale, di carattere schiettamente escatologico, è attribuita ad un re del XII secolo, Djayabhaya. Egli proclama l'avvento del re-salvatore Erucakra: di qui il costante riferimento a questo nome da parte dei ribelli che assumevano il ruolo di Erucakra. Tutto ciò risale quindi ad una tradizione buddista e indù, cui è stato aggiunto il mahdismo più recente. I giavanesi sono infatti musulmani, per quanto su un fondo culturale buddista-indù più antico. Alla dottrina buddista della successione ciclica delle ere universali, con le speranze di salvezza che vi si collegano, si sono sovrapposte in quel contesto le dottrine islamiche dell'Imam e dell'attesa del Mahdi. Questi diversi strati culturali hanno mescolato le loro influenze e si sono reciprocamente rafforzati. Essi hanno suscitato psicologicamente una particolare densità e consistenza di speranze millenaristiche.¹⁴

Dalle osservazioni di Mühlmann si rilevano quindi segnali di insorgenze messianiche anche in contesti a prevalente tradizione buddista e non toccati dalla predicazione cristiana. In realtà il problema di fondo consiste nel verificare l'esistenza — all'interno del buddismo, dell'induismo, del confucianesimo — di moduli religiosi *per sé* aperti a sviluppi di tipo messianico-millenaristico. L'etica di *status*, che fissa ogni individuo nella sua casta e nei doveri che le competono, impedendogli ogni desiderio o aspirazione a uscirne, offriva (e offre) all'induista un'immagine del mondo completa e metafisicamente strutturata senza possibilità di mutamento nemmeno nell'ordine della vita quotidiana. D'altra parte la catena del *sāmsara* non permette evasioni se non attraverso la liberazione del *sāmsara* stesso:

Questa angoscia tormentosa — scrive J. Gonda — condizionò la convinzione crescente che questo mondo passeggero, soggetto a un continuo cambiamento, questa vita breve, queste gioie effimere, cui l'uomo indiano era attaccato e che cantava continuamente nella sua letteratura, ma che stanno incessantemente in potere del grande male, non potessero essere la vera esistenza, la convinzione che questo legame del *purusa* (persona) con il male significa solo una

¹³ Cf. W.E. MÜHLMANN (et alii), *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968, in partic. il cap. *Mouvements islamiques et hindous*, pp. 151-171.

¹⁴ *Ibid.*, p. 161.

sofferenza grande e incessante. Tale convinzione suscitò — specialmente in coloro che erano affascinati dall'ideale del «completamente Altro», dell'Uno eternamente libero da ogni cambiamento, da ogni inquietudine, sottratto alla vecchiaia, alla malattia e soprattutto alla morte — l'aspirazione appassionata a spezzare per sempre il ciclo di quest'esistenza dolorosa, a liberarsi definitivamente da ogni *karman* vincolante ad essa e a raggiungere la pace eterna attraverso la conoscenza redentrice dell'unità tra la propria «anima» e il fondamento del mondo.¹⁵

Per mettere fine al *karman* bisognerebbe non crearne più. Invece ogni pensiero contribuisce ad accrescerlo. Krishna, incarnazione del Divino, apre uno sbocco a questa terrificante prospettiva dichiarando:

Qualunque cosa tu faccia, di qualunque cosa tu gioisca, / qualunque cosa tu sacrifichi, qualunque cosa tu doni, / qualunque energia di Tapasya tu dispieghi, di volontà o di forza d'animo, offrila a me. / Così sarai liberato dai risultati buoni o cattivi che costituiscono le catene dell'azione; / unita la tua anima col Divino per mezzo della rinuncia, diventerai libero e giungerai a me (*Bhagavadgita*).

Perché il Divino agisca è necessario l'oblio totale di sé, l'abolizione dei gusti e dei rifiuti personali. Desideri e aspirazioni individuali devono sparire irreversibilmente davanti alla Volontà suprema.

La rinuncia nel sistema indù si manifesta come un modulo comportamentale teologicamente fondato, la cui funzione implica la demotivazione ad ogni insorgenza salvifica che non sia la *comptentio mundi*, il rifiuto di e la fuga da un mondo strutturalmente imm modificabile e, come tale, non suscettibile di tensioni al recupero di un'età dell'oro che, nella descrizione di Sri Aurobindo, *fu, ma ritornerà* nella grande rotazione ciclica che conosce due fasi successive di disgregazione: un'età del ferro durante la quale si creano autonomamente le condizioni necessarie ad una nuova età dell'oro, una nuova armonia e una perfezione più alta. Il periodo tra due nuove creazioni — *Kalpa* o «giorno di Brahman» — termina con la dissoluzione globale in cui tutta la creazione, compresi persino Siva e Visnhù, sparisce. Ma questo non è che il

¹⁵ J. GONDA, *Le religioni dell'India. Veda e antico Induismo*, Milano 1981, p. 275.

prodromo alla prossima alba del successivo «giorno di Brahman». La storia si ripete e non è portatrice di alcuna novità in senso assoluto. Ogni tensione profetico-messianica in un contesto induista non ha alcun senso.

Nel buddismo il rapporto uomo-mondo, se si eccettua l'esercizio di una pietà attiva che parte dalla constatazione dell'universalità della sofferenza, assume un carattere di distacco radicale che esclude in partenza ogni tendenza di tipo messianico. È noto che nel suo discorso di Benares, Gautama enunciò quattro verità «nobili» (o quattro «unità sante») che costituiscono il fondamento del cosmo buddista nelle sue ramificazioni storiche: 1) la constatazione dell'universalità della sofferenza, della sofferenza, vale a dire la *diagnosi*; 2) l'origine della sofferenza, ossia l'*eziologia*; 3) la soppressione della sofferenza, ossia la *guarigione*; 4) la via che conduce alla soppressione della sofferenza, cioè la *terapia*. La coincidenza tra l'esistere e il soffrire è un dato che si radica nell'ordine degli eventi — separazione dagli esseri amati, desideri insoddisfatti, tristezza, pena, angoscia — come in quello esistenziale. Se la radice di ogni sofferenza è il desiderio — di esistere, sensuale, di potenza, di eternità come di annientamento —, la salvezza non può consistere che nello sforzo sistematico della sua estinzione. Il *Nirvana*, o spegnimento, è la fase in cui è stata raggiunta la distruzione interiore di tutti i desideri che stanno alla base delle rinascite nel mondo terreno. Si afferma anzitutto che esiste una realtà ultima e poi che esiste in noi stessi un punto mediante il quale si raggiunge questa realtà ultima. La realtà ultima, chiamata anche *Dharma* o *Nirvana*, come scrive E. Conze,

viene definita come quella che sta completamente al di fuori del mondo sensibile dell'illusione e dell'ignoranza, mondo inestricabilmente intessuto di desideri e avidità.¹⁶

Poste queste premesse, la strada per uscire da una situazione vissuta radicalmente come negativa non può essere altro che quella di

dis-identificar(si) da tutto ciò che è condizionato. Si afferma che, se opereremo così, in maniera abituale e completa, il nostro io

¹⁶ E. CONZE, *Il Buddismo*, Milano 1955, p. 125.

individuale si estinguerà ed il Nirvana ne prenderà automaticamente il posto, ma (...) dobbiamo essere disposti a sbarazzarci da tutto ciò che apprezziamo nella convizione che questo ostacola il ritorno alla nostra natura prima incondizionata.¹⁷

Così nel buddismo, se da un lato la liberazione appartiene essenzialmente all'interiorità, dall'altro l'etica mondana è polarizzata sulla pietà. La *comptentio mundi* che lo caratterizza è essenzialmente anti-messianica. La comunità buddista non si coglie come popolo in marcia; dominio della terra e liberazione collettiva non appartengono, né sorgono dal suo modulo centrale. Soltanto le traumatiche esperienze del dominio coloniale o, più recentemente, di conflitti come quello del Vietnam, implicanti lo scontro con la cultura dell'Occidente e il confronto non di rado polemico, con il cristianesimo missionario, hanno introdotto germi di tensione, di protesta e di volontà di liberazione estranei alla tradizione buddista, ma non contrari a quell'etica della fratellanza che ha fatto del buddismo una delle religioni dalla più profonda sapienza morale che la storia abbia conosciuto. Soltanto queste situazioni di frontiera prodotte dall'espansionismo occidentale (o, come abbiamo visto, dall'incontro con talune infiltrazioni islamiche) possono spiegare il manifestarsi di personalità e di movimenti, in ambito induista e buddista, esprimenti una tensione profetico-messianica e per i quali la storia può diventare teatro della trasformazione *del* mondo e non soltanto luogo di liberazione *dal* mondo.

5. R. Pettazzoni, parlando dei Saturnali a Roma, banditi da un *senatus consultum* del 186, teorizzò in un suo celebre libro (*Italia religiosa*, Bari 1952) la dicotomia tra «religione dello Stato» e «religione dell'uomo». Il caso di Confucio e del confucianesimo è quello di un pensiero che, sorto nel VI sec. a.C., divenne l'ideologia dominante per secoli in una società che seppe fondere le due religioni all'insegna dello Stato considerato come una grande famiglia dove l'imperatore era «padre e madre» (*fumu*) dei sudditi che gli dovevano fedeltà e rispetto filiale. Inversamente dal taoismo, che sosteneva un individualismo quasi anarchico e al quale era estranea ogni

¹⁷ *Ibid.*, pp. 125-126.

preoccupazione d'ordine sociale, i principi fondamentali del confucianesimo erano la venerazione per il passato, il rispetto per i grandi dell'antichità e il culto degli antenati. In sostanza, nella concezione confuciana la tradizione assume un valore normativo e determinante per il comportamento dell'individuo. Una delle frasi attribuite a Confucio è anche riassuntiva del suo pensiero: «Io trasmetto e non creo, amo e credo nell'antico» (*Lunyü*, VII,1). In questo senso Confucio appare come il restauratore di una società che si presumeva esistesse nei tempi più antichi. Sostenitore dell'*aurea mediocritas* e del buon senso come criteri regolatori dell'attività umana, la ricetta che egli proponeva per la Cina è chiara:

Per governare bene basterà che il principe sia principe, il ministro ministro, il padre padre, il figlio figlio (*Lunyü*, XII, 11).

Per ristabilire l'ordine in una società disordinata e corrotta, commenta L. Lanciotti, sarà necessaria una restaurazione dei valori, secondo una scala gerarchica ben stabilita. La società auspicata da Confucio è un'organizzazione piramidale, all'interno della quale i rapporti fra superiore e inferiore, fra uomo e uomo, debbono essere minuziosamente regolati anche nelle manifestazioni esteriori dal *li*, ovvero dal rito, dal cerimoniale, dall'etichetta.¹⁸

Benevolenza, pietà filiale, pratica della virtù, culto degli antenati e della tradizione, ritualismo accentuato sono funzionali per Confucio al ristabilimento di un ordine identificato con l'età dell'oro da porsi come modello cui mirare non certo con atteggiamento profetico, bensì rimanendo fedeli alle norme dell'etica dell'uomo medio e della tradizione.

Religione dello Stato e religione dell'uomo nel confucianesimo coincidono e ciò spiega come il pensiero di Confucio e delle correnti successive che vi si sono richiamate appaia del tutto estraneo a «fughe» di tipo messianico. Bloccato dall'etica di *status*, dalla teoria del giusto mezzo e da un ritualismo fondati sul rispetto pressoché assoluto della tradizione, il confucianesimo costituì per secoli un fattore di coesione fra cittadino e Stato, fra strati subalterni e ceti dominanti. Per cogliere tensioni di tipo messianico che, in qualche modo possano offrire segnali esplicativi o anticipatori dell'evento rivoluzionario, che nel 1949 trasformò la Cina in uno Stato

¹⁸ L. LANCIOTTI, *Confucio*, Milano 1966, p. 95.

comunista, occorre rifarsi ad alcune tendenze che si sono manifestate in quel paese nei secoli scorsi tramite l'organizzazione di società segrete come forme di opposizione politico-religiosa. Tra queste la setta del *Loto bianco*, comparsa nel XIV secolo, ebbe fasi alterne di scomparsa e riapparizione nei secoli successivi, avendo come punto di riferimento la figura di Maitreya, il leggendario messia buddista della corrente mahayanica. Nel XV secolo la maggior parte delle rivolte avvennero sullo sfondo ideologico della fede nel rinnovamento del mondo che, secondo la predicazione della setta del *Loto bianco*, sarebbe stata operata da Maitreya. Ricorda il sinologo W. Eichhorn che i fondatori di queste sette segrete erano generalmente considerati superiori agli uomini comuni: «Essi appartenevano per lo più agli strati inferiori della popolazione ed erano indovini di professione, soldati o agricoltori».¹⁹ È interessante osservare come queste figure appartenessero a ciascuna delle tre funzioni di cui parla G. Dumézil a proposito delle popolazioni indo-europee. D'altra parte ciò che pone qualche problema circa il carattere nativo o di frontiera di tali tensioni è la pretesa di queste religioni segrete di rappresentare l'unica vera religione, elencando tra i loro dèi anche le figure di Gesù Cristo e Maometto (ciò che fa pensare a contatti la cui consistenza e funzione andrebbero ulteriormente approfondite).

I rivoli di queste emergenze messianiche all'interno di un contesto dominato dalle ortodossie confuciana e buddista, che avrebbero alimentato in parte l'acceso nazionalismo sorto nel secolo scorso e le dure persecuzioni anti-missionarie che caratterizzarono la rivolta dei Boxers, trovarono, nella lunga durata, secondo Eichhorn, il loro sbocco in quella forma di religione capovolta che è stata la rivoluzione maoista:

La speranza in un mondo migliore creò il dio del futuro, Maitreya, e questo si incarnava di tanto in tanto in capi-popolo. La speranza nel futuro dei cinesi si lega ora al partito comunista e all'«eterna rivoluzione» (prima Tao) personificati entrambi da Mao Tse-tung. Egli subentra al posto del dio delle religioni, come la comunità, promessa dal partito, della giustizia sociale subentra al posto dei paradisi. Com'è naturale, tutte le parole che il presidente Mao ha

¹⁹ W. EICHORN, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Milano 1983, p. 243.

pronunciato e pronuncia, hanno quindi un effetto magico come, in epoca anteriore, il Classico dell'amore filiale (Hsiao-ching), recitando il quale era possibile sedare le rivolte. La semplice lettura o recitazione delle sentenze di Mao elimina ogni genere di difficoltà, siano queste di tipo psichico, fisico o tecnico.²⁰

In realtà la «rivoluzione culturale» fu l'espressione di un messianismo esasperato (con la riduzione del pensiero e delle massime di Mao a dogma assoluto ed «efficace») sino alle più drammatiche conseguenze sul piano economico, familiare e del più generale stile di vita della società cinese. Ma essa fu anche, e soprattutto, il frutto di un messianismo trapiantato dall'Occidente e quindi un fenomeno di frontiera, temperato attualmente da sintomi di tolleranza e di maggior distensione interna che esprimono, in parte, anche il riemergere dal sottosuolo dell'inconscio collettivo della tradizione confuciana. Il fatto che un fenomeno tipicamente messianico qual è una rivoluzione sociale abbia trovato un *humus* culturalmente favorevole in Cina e non in India, pone il problema della misura d'incidenza su un processo globale di modernizzazione di tradizioni profetico-messianiche storicamente minoritarie, cui una Welthaschauung estranea — il marxismo nel caso cinese — avrebbe offerto la possibilità di diventare egemoniche, sia pure con tutt'altra, se non opposta, valenza ideologica.

6. Parlare di popoli «messianici» o «non messianici» senza tenere conto dei meccanismi culturali che agiscono al loro interno, dei processi di trasformazione sociale e, soprattutto, delle dinamiche religiose di cui essi sono portatori, comporta un duplice rischio: a) confondere la parte con il tutto, come se l'insorgere di determinate modalità profetico-messianiche permettesse di estendere, per effetto alone, a tutta una società caratteri e tendenze che si sono fatte luce presso una sua parte sottoposta a esperienze particolarmente favorevoli a tali emergenze e, in generale, legate a situazioni di oppressione o di trasformazione troppo rapide per essere assorbite senza che si presentino fenomenologie anomiche; b) non tener conto che i messianismi e i millenarismi sono in generale

²⁰ *Ibid.*, pp. 455-456.

corrispondenti a *reazioni a* o a *intersezioni con*. Si tratta in sostanza di fenomeni talora *nativistici*, ma assai di rado attivi: «Risposte implicitamente polemiche e antagoniste — scrive V. Lanternari — che una società, nell'impossibilità oggettiva o nell'incapacità di organizzare forme di resistenza diretta e politica, dà alle forze esterne o interne che ne turbano gravemente l'equilibrio culturale e sociale, o ne compromettono la sopravvivenza». ²¹ In ultima analisi nelle forme profetico-messianico-millenaristiche entrano in gioco le frizioni, tipicamente di frontiera e talora segnate da un'alta temperatura religiosa (e politica), fra innovazione e tradizione, fra autoctonia e alterità.

²¹ V. LANTERNARI, lemma *Millennio*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IX, Torino 1980, pp. 314-331; il passo cit. si trova a p. 322.

DIBATTITO

Ha collaborato per la trascrizione dal magnetofono e per la rielaborazione del testo CHIARA ZANONI ZORZI.

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

Desidero aprire questo convegno menzionando anzitutto brevemente due motivi che ci hanno spinto ad affrontare in questa sede il tema dei *popoli messianici*. Da una parte il desiderio di approfondire un argomento che in passato, in occasione di altri convegni, non siamo riusciti a condurre a organiche conclusioni. Dall'altra una motivazione storica ben più importante: l'elezione di un papa polacco. Essa ha senza dubbio segnato una svolta decisiva nella storia della Chiesa, ha inaugurato tempi nuovi, destinati ad accogliere nuove forme nazionali e nuove caratteristiche storiche di messianismi. Il papato attuale ci sta gradualmente preparando ad accettare che nel terzo millennio si succedano un gran numero di papi non italiani. Nella ruota della storia spetta ora a noi allenarci ad accogliere espressioni di altre messianicità, di altri carismi di popoli in seno alla Chiesa.

Per quanto riguarda i metodi di lavoro proposti per lo svolgimento di questo incontro, va anzitutto sottolineato che le premesse al dibattito ci sono date dalle relazioni del *dossier* conoscitivo [che ora, in redazione definitiva costituiscono la prima parte del presente volume: n.d.r.], di cui si dà per scontata la preliminare lettura e riflessione personale. Il lavoro viene dunque a concentrarsi qui su una riflessione critica. Ringrazio coloro che hanno collaborato alla stesura del *dossier* e mi auguro che esso serva quale stimolo alla riflessione e al contributo di ciascun partecipante. L'ispirazione guida ci è stata offerta da W. Bühlmann, il quale nella sua opera *I popoli eletti* ricerca un punto di contatto fra le posizioni attuali a livello di teologia delle missioni e la

teologia dei popoli. Muovendosi in una prospettiva interdisciplinare Bühlmann non si limita ad esaminare la parola della Bibbia e la storia del cristianesimo, ma riflette anche su quanto le scienze storiche e antropologiche nonché la teologia dicono sulle varie culture dei popoli cosiddetti «messianici». In questo incontro teologico sarà importante non limitarsi a superare, come fa Bühlmann, una diffusa e conservatrice concezione di etnocentrismo religioso, ma tentare di spiegare anche il significato di messianismo di un popolo. Ci riferiremo naturalmente qui anzitutto a quei popoli che hanno una coscienza messianica della propria elezione, popoli che si sentono portatori di una missione verso altri popoli e verso l'umanità intera.

Nella mia introduzione contenuta nel *dossier* mi sono astenuto dal proporre una soluzione agli interrogativi posti dalle varie discipline sul tema in questione. Ho piuttosto ritenuto importante raccogliere in quattro punti le questioni principali da affrontare in questo convegno. Esse sono:

- l'originalità del messianismo biblico-cristiano;
- la radicazione antropologica del messianismo;
- i riflessi del messianismo sull'ecclesiologia;
- i riflessi del messianismo sul dinamismo fra autorità e coscienza all'interno della Chiesa.

Nel corso del dibattito avremo modo di sviluppare il concetto di «popolo messianico» a livello orizzontale e a livello verticale. Nel primo caso si tratterà di vedere come non solo il popolo ebraico abbia coscienza di essere popolo messianico, ma anche altri popoli, in forme e dimensioni diverse, siano portatori dell'annuncio di salvezza di Cristo. Nel secondo caso vedremo invece, anche alla luce di letture esterne all'area biblica, come il fenomeno messianico abbia una sua specifica radicazione nell'uomo, che per così dire precede il momento stesso della rivelazione e della fede.

Queste considerazioni ci porteranno poi naturalmente a riconsiderare la posizione della Chiesa nei confronti del messianismo dei popoli. Quale configurazione deve assumere una Chiesa che si apre non solo ai carismi dei singoli, bensì anche al carisma di popoli diversi? E inoltre: in che modo va rinnovato il rapporto fra base e autorità, fra base e *leaders*, fra popolazione e *leadership* all'interno della Chiesa?

Quattro introduzioni precederanno di volta in volta il dibattito, ai fini di esemplificare una risposta ai problemi e per

accendere il dialogo. Non è naturalmente nostra pretesa quella di risolvere tutte le tematiche che verranno sollevate; ma se questo incontro potrà darci una sensibilità nuova, saremo forse più in grado di essere *nuovi* credenti dentro la Chiesa e di fare teologia in modo nuovo.

I ORIGINALITÀ DEL MESSIANISMO BIBLICO-CRISTIANO

RINALDO FABRIS

1. Elementi distintivi del messianismo

Prima di parlare dell'originalità del messianismo biblico cristiano, vorrei elencare alcuni elementi che diversificano il messianismo rispetto alla dimensione religiosa, politica e sociale dell'esperienza umana. Propongo alcune ipotesi di lavoro in forma di interrogativi. La coscienza messianica è una certa visione della storia? È una dimensione della coscienza individuale o collettiva? È una variante della religiosità e della trascendenza?

Per tentare di rispondere a questi interrogativi prendo in considerazione tre elementi che ritengo fondamentali nel messianismo, in quanto lo distinguono dal profetismo, dall'apocalittica e dalla nozione di speranza e utopia.

a) L'apertura al futuro salvifico definitivo. Questo primo elemento messianico implica una tensione dell'uomo e della storia verso il futuro che contraddistinguono il messianismo rispetto all'esperienza religiosa, al progetto politico utopistico e alla prospettiva sociale ed antropologica progressista. Sebbene la situazione di crisi e di conflitto possa essere una componente nello stato di tensione verso il futuro salvifico, non la considero un elemento qualificante e determinante del messianismo. La situazione critica di sofferenza vissuta da gruppi oppressi può essere un fattore che innesci il processo di cambiamento e trasformazione radicale.

b) Il ruolo del mediatore. Considero questo secondo elemento specifico e centrale nell'esperienza messianica. A questa

categoria rimanda in parte il libro di P. Grelot, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma 1981, in quanto riduce le varie forme del messianismo biblico alla concezione del mediatore. La figura del mediatore, come individuo o istituzione, può essere un simbolo catalizzatore della tensione verso il futuro salvifico. In questa figura si può collocare il mediatore individuale come quello collettivo. In quest'ultimo rientra il popolo messianico, che è mediatore rispetto ad altri gruppi sociali o nazionali.

c) *Il radicamento nella storia*. Questo elemento differenzia il messianismo dall'utopia, dalla visione escatologica e apocalittica della storia. Però considero questo terzo elemento come meno determinante a confronto con i primi due. Comunque nel messianismo è significativo anche l'aggancio con la terra e la nazione.

A questi tre elementi, che considero in misura diversa fondamentali del messianismo, se ne possono aggiungere altri. Ma prendo i summenzionati come ipotesi di lavoro per affrontare il tema dell'originalità del messianismo biblico-cristiano.

2. Il messianismo biblico-cristiano

Per il messianismo biblico intendo quella tensione o apertura al futuro salvifico definitivo con la figura e il ruolo del mediatore, così come si può ricostruire sulla base dei testi biblici. Il messianismo biblico nella sua originalità è definito da una duplice relazione: la relazione con Dio uno e unico; e la relazione con il popolo, inteso come unità e continuità di stirpe su un territorio. Dalla relazione con Dio, l'unico Signore, derivano sia l'elezione gratuita del popolo, sia l'impegno o alleanza, che si attua nella continuità della stirpe e sulla terra. Il ruolo del messia biblico è rappresentato da istituzioni sia individuali sia comunitarie, anche se questa distinzione tra individuale e collettivo non appare così netta nell'ambito biblico, poiché il re o le altre figure sono rappresentativi della comunità. L'alleanza di Dio con Davide e la stirpe, non è altro che la trasposizione dell'alleanza sinaitica nel contesto monarchico (cf. 2Sam 7,1-17).

Il messianismo tipico della tradizione biblica è quella

regale, dove il ruolo del mediatore è rappresentato dal re, dalla dinastia davidica, come figura ideale e delegato di Dio per realizzare il regno di giustizia e di pace (cf. Sal 72; 89; 132). La dimensione messianica nel periodo postesilico viene trasferita ad altre figure mediatrici, sacerdote, profeta, «figlio dell'uomo», rappresentative delle rispettive istituzioni e della comunità (cf. Dn 7,13-27).

3. Il messianismo cristiano

A differenza di quanto si verifica nel messianismo biblico, nella prospettiva cristologica cristiana la figura del messia è caratterizzata dalla trascendenza. Questo è un tratto originale assoluto del messianismo cristiano. La trascendenza del messia trascrive in termini cristologici l'unicità di Dio e il suo rapporto privilegiato con il popolo dell'alleanza.

Nel discorso di Pietro in casa di Cornelio, riferito da Luca negli Atti degli Apostoli, si afferma la trascendenza messianica di Gesù, per fondare l'universalità dell'annuncio cristiano:

In verità sto rendendomi conto che *Dio non fa preferenza di persone*, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto. Questa è la parola che egli ha inviato ai figli di Israele, *recando la buona novella della pace*, per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti (At 10,34-36).

Sullo sfondo della storia biblica della rivelazione ad Israele si proclama che Gesù, il Cristo, portatore della pace, salvezza messianica, è il «Signore di tutti». Questa visione cristologica, secondo D. Flusser, nell'introduzione al volume di C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Torino 1983, può essere qualificata come «messianismo trascendente» o «trascendenza messianica».

A tale concezione messianica si può collegare l'universalità cristiana. L'intervento di Giacomo al concilio di Gerusalemme, riferito ancora da Luca negli Atti degli Apostoli, riflette questa visione universalistica, in cui si rileggono i testi della tradizione biblica:

Fratelli, ascoltatemi. Simone ha riferito che fin da principio Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo per consacrarlo al suo nome. Con questo si accordano le parole dei profeti, come sta scritto:

«Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta, ne riparerò le rovine e la rialzerò perché anche gli altri uomini cerchino il Signore e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore che fa queste cose da lui conosciute dall'eternità» (At 15,14-18).

Il popolo di Israele non è più un popolo speciale, separato dagli altri, ma entra a far parte, assieme agli altri popoli, dell'unico popolo consacrato a Dio. Al tempo della restaurazione messianica, «la tenda di Davide» riedificata, tutti gli uomini che cercano Dio e le genti sulle quali è invocato il suo nome, sono chiamati a formare l'unico *laós* di Dio. Da qui deriva l'universalità centrifuga della Chiesa, rispetto a quella centripeta della tradizione biblica:

Alla fine dei giorni il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli. Ad esso affluiranno tutte le genti, verranno molti popoli e diranno: «Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri» (Is 2,2-3; cf. Mi 4,1-2).

Probabilmente con questa radice cristologica è da connettersi la gratuità della salvezza, con l'opposizione tra Cristo/fe-de-legge, di cui Paolo offre un quadro teorico nel dibattito con i giudaizzanti cristiani.

4. Messianismo e Chiesa

Alla luce di queste considerazioni si pongono alcuni problemi e interrogativi circa il ruolo della Chiesa, come popolo messianico, nella storia sia al suo interno sia nel rapporto con gli altri.

Un primo problema riguarda la Chiesa nella sua strutturazione interna, dove si costituiscono diversi ruoli e figure mediatrici. Esistono a questo proposito due elementi in tensione dialettica tra loro. Il primo è costituito dalla tendenza a controllare in termini istituzionali il fenomeno messianico, in nome dell'unico messia Gesù. Se egli è l'unico messia, nella Chiesa non vi è più spazio per un messianismo concorrente. In Gesù, messia trascendente, è trascritta l'unicità di Dio. Perciò diventano sospette tutte le figure che in seno alla Chiesa tendono ad usurpare tale unicità.

Accanto a questa forma di controllo istituzionale, esiste la

tendenza ad espellere o relegare il messianismo nella periferia. Le varie forme «zelote» o apocalittiche di messianismo vengono emarginate in nome di una Chiesa istituzionale e tradizionale, unica garante del vero messianismo.

Una seconda serie di problemi riguarda la Chiesa nel suo fronte esterno, nel rapporto con gli altri, intesi non solo come gruppi, popoli e nazioni, ma anche come istituzioni e forze storiche. Il primo rapporto della Chiesa è con Israele. Non v'è dubbio che il rapporto Chiesa-Israele rimanda alla incarnazione della Chiesa nella storia. Israele per la Chiesa non rappresenta solo la radice storica, ma anche la sua radice teologica permanente (cf. Rm 11,16-18.28-29).

Il rapporto della Chiesa con gli altri popoli nella prospettiva messianica solleva non pochi problemi. Questo rapporto non riguarda i popoli solo come entità etniche, ma anche come gruppi sociali, politici e mondi culturali diversi. Circa la dimensione messianica si possono distinguere all'interno dei gruppi nazionali e sociali o dei mondi culturali, le tendenze messianiche di matrice religiosa o sacrale, e quelle di matrice laica o secolare. In passato, nella relazione Chiesa-popoli, è stata privilegiata la matrice messianica religiosa o sacrale. Attualmente è forse il caso di prendere in considerazione le forme di messianismo di matrice laica o secolare, che interpellano la Chiesa come popolo messianico.

Il rapporto tra Chiesa e popoli «messianici» può essere pensato secondo diversi modelli. Un primo modello è quello dell'alternativa tra esclusione/inclusione. A sua volta questo tipo di rapporto può configurarsi come proselitismo-colonizzazione, oppure conflitto e coesistenza pluralistica. Infine il rapporto tra Chiesa e popoli nella prospettiva messianica potrebbe assumere la forma del dialogo, inteso come scambio e reciprocità dialettica. In conclusione, l'originalità del messianismo biblico-cristiano, anche nella sua forma cristologica, invece di essere un motivo di negazione o assorbimento delle esperienze messianiche di altri gruppi e mondi culturali, dovrebbe diventare stimolo e occasione per un incontro e scambio fecondo.

Discussione

J. KREJČÍ: Ci vuole maggior precisione nell'uso dei termini messia, messianismo, popoli messianici. Negli schemi che ci sono stati proposti come base di discussione questi termini vengono usati in significati diversi e contrastanti. Bisogna precisarli, altrimenti la discussione diventerà un dialogo fra sordi. Usiamo la stessa parola, ma ciascuno le dà un significato differente.

Il senso primitivo del termine messia deve essere dedotto dall'ambiente giudaico, dove, almeno certe correnti, attendevano la salvezza, una nuova era che sarebbe arrivata con un qualche intervento del messia, dell'unto, cioè di un re discendente da David. La funzione del messia atteso si diversifica secondo le correnti; in certe scompare del tutto. Fra gli studiosi si parla qualche volta di messianismo senza messia. In questo caso il termine messianismo vuol dire semplicemente attesa, speranza della salvezza. Possiamo parlare anche di messianismo passivo: si spera di ricevere la salvezza; o qualche volta si ha la certezza di averla già, di essere popolo eletto, solo che i frutti completi dell'elezione si raccoglieranno in futuro.

Da questo messianismo passivo dobbiamo saper ben distinguere il messianismo attivo: un individuo, un gruppo è cosciente di una missione verso gli altri uomini; ad essi deve portare la conoscenza di Dio, il rinnovamento, la liberazione. Per evitare l'ambiguità del termine messianismo preferirei perciò parlare di profetismo, di missionarietà.

Dunque messianismo passivo e messianismo attivo, attesa della salvezza e missionarietà, popoli eletti e popoli profetici. Fra i diversi casi di popoli messianici che ci sono stati

proposti, il messianismo russo sembra un tipico caso di messianismo attivo. Invece le correnti messianiche dei popoli africani del nostro secolo rappresentano bene il messianismo passivo, in quanto questi popoli attendono un nuovo destino per se stessi. Nella panoramica dei popoli prevale talvolta l'uno, talvolta l'altro tipo di messianismo, senza però escludersi a vicenda, perché la missionarietà suppone l'elezione.

I due messianismi hanno un denominatore comune? Mi sembra che possa essere il tema della salvezza. Salvezza che si riceve, salvezza che si è incaricati di offrire. Questo dovrebbe essere il messianismo del cristianesimo. Il cristianesimo crede nella salvezza ricevuta per mezzo del messia, Cristo. Il cristianesimo già nel suo nome porta l'identificazione col Cristo, si sente messia col compito di annunciare il vangelo della salvezza universale.

L. SARTORI: Lei vorrebbe dunque sostituire per così dire ad un unico vocabolo due espressioni distinte: attesa del messia e senso della missione. Personalmente ritengo che i due termini non siano disgiungibili fra loro. Al capitolo 2 della *Lumen Gentium* si parla del resto chiaramente della Chiesa come nuovo popolo messianico in rapporto al primo popolo messianico. Si presuppone cioè il popolo messianico dell'antico Israele, senza tuttavia caratterizzarlo unicamente come popolo in attesa del messia.

A. RIZZI: Vorrei far notare che il termine «messianismo» non è un'espressione primaria, ma implica una coscienza riflessa in riferimento al termine primo. Tale coscienza appare in modo naturalmente diverso al teologo rispetto all'etnologo, giacché ognuno dei due è portato ad analizzare il fenomeno nella prospettiva che più lo interessa e meglio gli compete. Non so dunque se sia legittimo sostenere un'accezione di messianismo piuttosto di un'altra; è forse più corretto pensare a tante accezioni specifiche, quanti sono gli universi di discorso che affrontano questo tema. Ciascun universo usa in conclusione il termine legittimamente in una sua particolare accezione.

L. SARTORI: Nessuna accezione specifica del termine è a mio avviso fondamentalmente la sola legittima. Abbiamo però un uso comune del termine «messianismo»; anche noi

possiamo riferirci a tale accezione generale e concentrare il nostro discorso sui contenuti del messianismo, piuttosto che sulle sue varie significazioni. Ciò che a noi qui interessa è vedere che cosa nel messianismo è comune e che cosa è specifico, che cosa è originale e che cosa non lo è, se i vari universi di messianismo (messianismo ebraico, messianismo di cui parla la Chiesa, messianismo russo, polacco, ecc.) debbano rimanere distinti fra loro o se esistano possibilità di incontro e comunicazione degli uni con gli altri. Vediamo dunque quale sia l'originalità biblica e chiediamoci se e come il prototipo biblico abbia in passato ispirato le successive forme di messianismo.

R. FABRIS: Il problema appena accennato non è solo un problema terminologico, ma riguarda anche la sostanza del termine «messia»; dietro le parole infatti si esprime un'esperienza particolare e una sua ben definita concezione. È noto come in termini storici gli studi biblici inizino a trattare il fenomeno del messianismo nella sua forma regale, attraverso l'istituzione del re. Tuttavia non è illegittima l'estrapolazione successiva circa l'aspetto profetico del messianismo, al quale segue quello apocalittico. Tale estrapolazione non è riducibile ad una sovrapposizione di significati; essa indica piuttosto un ampliamento della figura del mediatore messianico.

G. BOF: Mi pare a questo punto abbastanza chiaro che il termine «messianismo» rappresenta una struttura sufficientemente capace di accogliere sotto di sé una varietà di concezioni, di attese e di figure storiche. Mi preme però qui sottolineare la necessità di non porre in secondo piano il tema della sofferenza nel messianismo; essa ha, secondo me, una priorità, non come mezzo, ma come condizione, a partire dalla quale soltanto il messianismo può sorgere. Il messianismo è un concetto e una realtà che emerge sempre in una dialettica di perdizione e di salvezza. La perdizione è l'elemento sofferenza e la sofferenza si caratterizza nel messianismo come polo, a partire dal quale si sprigiona il dinamismo messianico. Che cosa significa tutto ciò per noi oggi? Io credo che nel mondo attuale il messianismo consista in un concreto rapportarsi alla realtà, un puntare il dito verso e contro di essa, contestando, negando e promettendo. In quest'ottica, il messia è legato alla sofferenza perché in lui la

sofferenza è condivisione, scelta. In fondo, l'essenza del messianismo consiste oggi in un fondamentale e radicale atteggiamento biblico, in una presa di posizione assiologicamente caratterizzata nei confronti del mondo e della storia.

M. CASSESE: Anch'io vorrei sottolineare il ruolo fondamentale della sofferenza. Ritengo infatti che proprio essa sia il segno storico comune a molte forme di messianismo (a partire da quello ebraico fino a quello polacco).

L. SARTORI: Va notato che mentre R. Fabris ha espresso un giudizio sull'oggettivo, domandandosi quale sia l'elemento che oggettivamente qualifica il messianismo cristiano, G. Bof e M. Cassese hanno posto il quesito da un punto di vista genetico, ricercando l'elemento che fa sorgere il senso messianico. Nell'ottica dei due elementi indicati dal prof. Fabris come maggiormente originali, la trascendenza e l'universalità, va sottolineato il ruolo fondamentale dell'universalità: ciò che a mio avviso fa infatti sorgere il senso messianico nella storia dei popoli è il fatto che proprio l'emarginato, l'escluso dall'universalità viene privilegiato da Dio. L'amore di Dio verso *tutti* non diventa forse concreto solo quando esso si concretizza nell'amore rivolto soprattutto ai più emarginati? Penso ai popoli che al cospetto di Dio possono rivendicare solo il valore della persona e che non hanno né la forza delle armi, né quella della ricchezza. Essi fanno appello alla loro debolezza e alla loro miseria e in Dio scorgono il Dio universale, colui che valorizza tutti gli uomini.

S. DIANICH: Per comprendere meglio il complesso concetto di messianismo, mi sembra indispensabile cercare di cogliere e di analizzare le diverse fonti dalle quali esso è derivato come una componente della nostra cultura. La fonte biblica è fondamentale. Però essa agisce direttamente solo sulla riflessione disincantata dei teologi. Nella spiritualità ecclesiale, nell'esperienza dei popoli, nelle diverse culture, invece, essa fornisce la sua ispirazione solo attraverso il filtro delle diverse esperienze dei popoli e anche delle differenti elaborazioni a cui lungo la storia l'idea stessa è stata sottoposta. Gran parte del materiale che ci è stato fornito nel nostro *dossier*, per esempio, è debitore del particolare clima della cultura romantica, con le sue concezioni vitalistiche e il

suo intreccio con l'effervescenza nazionalistica dell'Ottocento.

C. DI SANTE: Vorrei integrare con alcune osservazioni personali quanto R. Fabris ha detto sul messianismo ebraico. Anzitutto mi sembra si debba insistere sulla priorità dell'era messianica rispetto al soggetto messianico; ribadisco poi l'importanza dell'azione salvifica e trascendente di Dio. Vorrei infine far notare l'elemento della responsabilità soggettiva dell'uomo nell'opera di salvezza di Dio. In altri termini si può affermare che la messianicità passa attraverso l'assunzione della partecipazione personale, quasi come Dio, nell'opera di salvezza dell'umanità, pretenda che l'uomo si faccia carico di questa messianicità attraverso la collaborazione personale.

R. FABRIS: Desidero anzitutto ritornare sul tema della sofferenza con alcune precisazioni. Nella mia introduzione al dibattito ho escluso che questo elemento sia essenziale al messianismo. La sofferenza di Gesù è una componente storica, non un elemento insito al suo messianismo. Che cosa mi ha portato a considerare la sofferenza come elemento storico e non intrinsecamente qualificante del messianismo? Anzitutto il fatto che il messianismo come categoria interpretativa della storia biblica non nasce sostanzialmente nella sofferenza di Israele, ma nello splendore regale della storia di David. A ciò si deve aggiungere che Gesù stesso, pur avvertendo i limiti dell'essere umano, quali la malattia, il peccato e la morte, non progettò un messianismo sofferente *a priori*.

J. KREJČÍ: Se ci richiamiamo ancora brevemente alle due forme di messianismo, attivo e passivo, mi pare che la sofferenza vada inserita nella categoria del messianismo passivo. Esso riflette un senso di malessere, e quindi la richiesta di aiuto da parte degli altri. Il messianismo attivo testimonia invece un senso di benessere e si concretizza pertanto nel procedere verso il più debole, verso il sofferente.

A. PIOVANO: Cerco di concretizzare gli spunti del presente dibattito riferendoli ad una realtà a me nota, quella russa. Se guardiamo alle origini del messianismo in Russia vediamo che

esso nasce certo in un momento storico e politico di espansione e di apertura della Russia verso l'Occidente; nasce però anche da una riflessione su uno stato di crisi di certi valori, potremmo dunque dire da una certa condizione di sofferenza. E in che modo il popolo russo ha cercato una soluzione a tale crisi? Direi attraverso una saggia apertura verso l'Occidente e una riscoperta soprattutto delle radici cristiane. In genere, la spinta a tale apertura deriva nel caso del messianismo russo da una situazione di sofferenza.

L. SARTORI: In effetti in seno al messianismo russo, così come a quello slavo, emerge sempre la considerazione di un popolo che non trova cittadinanza presso altri popoli. È un popolo che non ha credito presso gli altri popoli e vuol trovare credito. Ecco allora crescere il senso del limite, avvertito non solo in relazione a se stessi e a Dio, ma anche in relazione agli altri popoli.

C. PRANDI: A questo punto del nostro dibattito mi sembra importante porci anche il seguente interrogativo: per quali motivazioni storiche e culturali molti popoli (come ad esempio quello egizio e, in generale, i popoli a religione politeistica) non hanno conosciuto tensioni messianiche? In effetti la tensione messianica si sviluppa là dove esiste e agisce più o meno direttamente una religione monoteistica. In questi casi la presenza cristiana appare storicamente determinante: essa ha introdotto una tensione di tipo salvifico, una concezione lineare del tempo, un Dio unico e personale, che non annulla né appiana le tensioni della storia. Anche nell'islamismo si può riscontrare una certa componente messianica; senza di essa non sarebbe possibile comprendere pienamente l'atteggiamento contraddittorio nei confronti del processo di modernizzazione occidentale da parte del mondo islamico.

R. FABRIS: Il dibattito odierno ha portato alla luce un punto fondamentale: il rapporto fra *trascendenza* e *storia*. Tale relazione motiva e qualifica il messianismo cristiano. Proprio la trascendenza incarnata nella storia, ma non risolta totalmente in essa, costituisce il centro del problema cristologico. Allo stesso tempo la trascendenza particolare del Dio cristiano dà a tutti i popoli una pari dignità.

L. SARTORI: R. Fabris ci porta con queste sue ultime riflessioni al nocciolo della nostra discussione: la singolarità e la trascendenza di Cristo investono tutta l'umanità, non sono appannaggio di popoli o chiese particolari.

II LE RADICI ANTROPOLOGICHE DEL MESSIANISMO DI POPOLI

ARMIDO RIZZI

Il mio intento principale in questa introduzione è quello di mettere un po' d'ordine nell'accezione dei termini chiave di questo nostro dibattito. Ritengo infatti che, come del resto in altri casi, senza un uso appropriato dei termini non sia possibile affrontare con chiarezza il tema delle radici antropologiche del messianismo di popoli.

Mi sembra utile individuare alcune fondamentali accezioni rispettivamente di «popolo» e di «messianismo», rimanendo naturalmente entro l'ambito tematico che qui ci interessa.

1. Per il termine «popolo» si possono trovare quattro accezioni, che si definiscono ognuna attraverso il riferimento a un polo antitetico:

a. «Popolo» può indicare anzitutto una collettività considerata nel suo insieme, la quale si individualizza se presa rispetto ad altri popoli. In tal senso si parla di popolo italiano, di popolo russo, ecc.; o di diritto dei popoli all'autodeterminazione. Questa è l'accezione prevalente nel *dossier*.

b. C'è poi il popolo all'interno di una collettività divisa in varie stratificazioni: qui per «popolo» si intende lo strato basso, i poveri in contrapposizione culturale ed economica allo strato alto (il termine «contrapposizione» non riveste qui necessariamente un senso di conflitto reale, bensì di opposizione classificatoria). Anche questa seconda accezione figura nel *dossier* e in tutto l'ambito problematico che ci interessa.

c. «Popolo» può anche essere inteso come *populus fidelium*. Qui non esiste più la connotazione di classi alte e basse, poiché del «popolo cristiano» fa parte anche la gerarchia.

d. Meno tematizzata, ma a mio avviso ugualmente utile al nostro discorso, è l'accezione di «popolo» inteso come radicazione naturale, come unità naturale di una collettività: è il corpo sociale radicato nella natura, avente una sua unità anteriore ad ogni convenzione, sul modello delle comunità preindustriali. È un'unità pretetica, un'unità *fúsei*, contrapposta all'unità *thései*, all'unità puramente positiva, determinata da una serie di convenzioni e di contratti.

Accanto a queste quattro eccezioni ve ne sono naturalmente altre, che però non interessano direttamente il nostro discorso.

2. Per quanto riguarda il termine «messianismo» il problema appare più complesso. A mio avviso è sterile cercare qui delle accezioni aventi una loro determinatezza. Infatti, mentre «popolo» è un termine che fa parte del linguaggio di base, della lingua parlata dalla gente, «messianismo» è un termine colto; esso non si inserisce nel linguaggio di base, bensì nel contesto di più linguaggi scientifici. Partendo dall'ambito scientifico entro il quale il termine «messianismo» è nato, bisognerebbe allora esaminare le sue successive trasformazioni in vari ambiti culturali. Qui ci troviamo però di fronte alla necessità di operare una scelta metodologica: se scegliamo il minimo comune denominatore del termine «messianismo» in tutti i suoi usi oggi effettivi, avremo un'accezione applicabile a tutti i campi, ma così povera e vaga da non contenere molto di più che una generica tensione verso il futuro. Se optiamo invece per un determinato campo scientifico, sosteniamo il significato del termine solo entro quel preciso ambito. Personalmente non so scegliere fra queste due vie. Sono propenso a credere che, invece di domandarsi quali accezioni copra la famiglia terminologica «messianismo», sarebbe forse meglio descrivere tale termine come una sorta di scatola, contenente i pezzi per costruire molte figure. Questi pezzi possono essere, ad esempio, la tensione al futuro, una certa nostalgia delle origini, oppure ancora il rapporto fra individuo carismatico e collettività, e così via. Ebbene, ciascuno di essi, combinato con altri, consente di costruire di volta in volta una particolare accezione di messianismo (si tratterà solo di variare il numero dei pezzi e il modo nel quale vengono composti l'uno con l'altro). Qualsiasi combinazione è lecita, proprio perché la famiglia terminologica «messianismo» non ha alcuna unità

naturale, ma è soltanto una combinazione plurima a partire da pezzi elementari.

Denunciata dunque l'impossibilità e la sterilità di pretendere d'arrivare ad una accezione di messianismo in sé, lì dove invece il messianismo è una costruzione logica, che di volta in volta risponde all'ottica della disciplina che ne tratta, proviamo allora ad individuare quali «montaggi» giocano nel *dossier*, con particolare riferimento alle accezioni di popolo sopradette. Ebbene, in relazione al popolo inteso come unità che si contrappone ad altri popoli, il messianismo si configura sostanzialmente con le seguenti caratteristiche di base (o «pezzi»): investimento dall'alto (trascendenza), missione universale e mediazione.

Diversamente accade nell'accezione di popolo come strato basso: qui è per lo più presente un tipo di messianismo inteso come liberazione da una condizione di sofferenza e di negatività (pensiamo ad esempio, nell'Italia del secolo scorso, al movimento del Lazzaretti sul monte Amiata, oppure ai tanti movimenti di protesta e di volontà di cambiamento nel medioevo). Più che l'unità di una collettività che si differenzia da altre, è presente qui l'unità derivante da una condizione di negatività che richiede salvezza. Tale caratteristica è, a mio avviso, determinante anche nelle molteplici forme di messianismi del terzo mondo. La loro connotazione fondamentale è la richiesta di liberazione da una situazione di miseria da parte della collettività in questione, e si richiama pertanto alla tipologia *b* di popolo. Essendo tuttavia tale situazione di miseria stata indotta dall'irruzione violenta di un sistema coloniale che ha significato lacerazione del tessuto culturale, riscontriamo nei messianismi del terzo mondo anche le caratteristiche della tipologia *d*. In questo senso si può dire che i messianismi del terzo mondo fondono generalmente in sé una serie di elementi attinenti all'accezione *b* e all'accezione *d* di popolo.

A conclusione di questa mia introduzione vorrei riprendere il tema del tempo, quale presunto elemento determinante del messianismo. Una lettura evolutiva dell'Antico Testamento ha posto tutto il suo valore nella tensione verso il futuro, nella «speranza messianica» quale instaurazione di un mondo inedito, di un punto omega verso cui tende tutto il corso della storia. Ma nell'Antico Testamento il desiderio del futuro è tutto carico di una memoria del passato, buono e perduto: la

terra promessa, l'eden. Lo stesso vale dei messianismi del terzo mondo. Sulla base dei dati a disposizione, pare finora storicamente certo che i messianismi del terzo mondo abbiano subito l'influsso del messianismo biblico. È accaduto infatti che la cultura mitica propria di tali popolazioni, basata su dèi o eroi culturali, espressioni della struttura buona della società, è stata frantumata dalla colonizzazione, che ha portato con sé valori totalmente diversi e destrutturanti. È a questo punto che il messianismo biblico ha fatto scoprire ai popoli del terzo mondo la possibilità di ritornare ai tempi buoni delle origini, di proiettare al futuro il qualitativo del passato. Ciò non significa necessariamente ritorno tale e quale al passato con tutte le sue modalità fattualmente date; è piuttosto la qualità ottimale del passato che diventa suscettibile di ritorno al futuro. Mi chiedo allora se l'essenza ultima del messianismo non contempli, insieme con la proiezione verso il futuro e più di essa, l'idea di società buona. Se questa idea è proiettata verso il futuro, è perché il presente si trova nella miseria, avendo perduto una bontà originaria. Non è dunque il modello evolutivo che può aiutare a capire il messianismo (modello in cui il futuro è, come tale, migliore del passato e del presente), bensì il modello bontà-colpa-redenzione, dove il futuro funge da nuovo contenitore di quel valore fondamentale che è il mondo buono.

Discussione

D. VALENTINI: Mi trovo fundamentalmente concorde con la caratterizzazione delle due categorie di «popolo» e di «messianismo» or ora proposte da A. Rizzi. Ho tuttavia qualche perplessità circa il concetto di «poveri» (con particolare riferimento all'America Latina), così come Rizzi lo ha presentato. Ritengo che tale concetto debba recuperare maggiormente anche quanto A. Rizzi ha detto a proposito della tipologia *a* (investimento dall'alto per una missione universale). Il povero dell'America Latina intende porsi infatti anche come messaggio per altri poveri; presume dunque di avere un investimento dall'alto, nel senso spiegato in *a*.

R. TURA: Mi pare utile una breve osservazione: nel retroterra della messianicità di un popolo è importante porre un accento particolare non solo sulla componente storica, ma anche sulla componente geografica, la quale aiuta a spiegare forme particolari di messianismi. Penso ad esempio alla Russia, la cui sconfinata pianura ha certo reso talvolta difficile la percezione di fraternità in seno al popolo russo.

A. RIZZI: Rispondo anzitutto a D. Valentini circa i poveri dell'America Latina. Ritengo eccessivo far entrare come elemento qualificante la dimensione universale. L'istanza prioritaria rimane a mio avviso quella di far uscire i miseri da una condizione di non-dignità della loro vita. Tutto questo comporta naturalmente anche un nuovo modello generale di sviluppo economico, culturale, ecc.; non mi sembra tuttavia che sia questo l'elemento più vivo. I poveri dell'America

Latina occupano un intero continente, di cui ogni nazione ha in sé due caratteristiche contrastanti, ma solidali: da un lato emerge l'enorme difficoltà di questi popoli ad acquisire una coscienza nazionale, dall'altro il bisogno di affermare una loro dignità verso l'esterno.

Per quanto riguarda poi l'intervento di R. Tura circa il rapporto popolo/geografia in aggiunta al rapporto popolo/storia, mi sembra opportuno precisare il significato di storia. È questo un termine che come pochi altri si costituisce per differenza, cioè per contrapposizione logica. Mentre «geografia» è un termine che mantiene un suo referente grosso modo unitario, «storia» è al contrario un termine privo di alcun referente unitario. Di volta in volta è pertanto necessario scoprire il significato di storia, chiedendosi a che cosa il termine si contrappone. Il concetto di storia racchiude in sé, a mio avviso, anche la natura di un popolo, quindi la terra, la geografia, in quanto diventa terreno di cultura.

P. GIURIATI: Mi pare interessante sottolineare la necessità di mantenere vivo il binomio storia-geografia. A questo proposito porto l'esempio seguente: sia in Polonia che in Spagna il fatto di sentirsi popolo di frontiera, baluardo di tutta la cattolicità, ha generato spesso in passato la consapevolezza di una missione ricevuta dall'alto, da esportare anche all'esterno. In questo contesto è stato sempre presente il pericolo della nascita di un atteggiamento di imperialismo originato dalle iniziali tensioni messianiche.

A.N. TERRIN: Riprendo il discorso di P. Giuriati. Dallo studio da me fatto sui popoli messianici e sulla messianicità in Africa, ritengo che sia molto frequente una omologazione del Dio cristiano al potere, come già si legge nel *dossier*. Esiste cioè una copertura ideologica del potere, attribuita alla visione stessa del Dio cristiano. Come si può passare oltre questo fatto? Nel *dossier* viene proposta la secolarizzazione del concetto stesso di Dio, ci si orienta insomma verso un ideale della laicità. In effetti, nel nostro pensiero teologico è ormai diffuso e radicato un concetto politico e sociologico di Dio. Per questo ritengo fondamentale slegarsi da una simile concezione ideologica della fede.

P. STEFANI: Vorrei chiedere ad A. Rizzi se nella tradizione

ebraica si può parlare in senso pieno di popolo e di messianismo prima ancora della fase di rottura (catastrofe) rappresentata dall'esilio a Babilonia, dove troviamo un popolo perdente, anche se mai sopraffatto.

A. RIZZI: Credo che già prima della deportazione a Babilonia esista il contenuto utopico tipico del messianismo: si tratta di un insieme di qualità di vita racchiuse nell'immagine della terra promessa e poi via via riprese e reinterpretate, anche nella tradizione cristiana.

III

POPOLI MESSIANICI ED ECCLESIOLOGIA

SEVERINO DIANICH

Il nostro è un problema tipicamente moderno. Il cristianesimo antico, infatti, è vissuto nel clima della grande ecumene della cultura ellenistica e dell'impero romano, quello medioevale nella grande ecumene della «nazione cristiana». È l'epoca moderna che vede nascere il problema delle identità nazionali che la Chiesa sentì, spontaneamente, come una realtà estranea alla sua visione cattolica del mondo. Gallicanesimo e giuseppinismo offriranno, *e contrario*, legittimazione all'identificazione della unità cattolica con il crescente centralismo romano. Solo il concilio Vaticano II vorrà valorizzare la chiesa locale ed aprire spazi di libertà per lo sviluppo nella Chiesa di ogni peculiare identità, da quella dell'individuo, a quella delle singole aggregazioni carismatiche, a quella delle culture e delle tradizioni dei popoli.

I. Ecclesiologia e ideologie

Il senso del collettivo, accompagnato alla tensione escatologica che spinge ad incarnare l'attesa del futuro definitivo nel cammino storico presente, rende la Chiesa incline alla produzione di schemi ideologici, nei quali le esigenze attuali determinano una interpretazione, che si pretende assoluta e universale, del rapporto della Chiesa con il mondo e con la storia. Per esempio, la teologia delle crociate fu chiaramente ideologica, tanto che essa poté sussistere (si può dire fino ad oggi) anche quando la situazione politica era ormai radical-

mente mutata.¹ Invece, il drammatico problema dell'aggressività persistente dell'Islam, che mette a repentaglio la stessa esistenza dell'Europa, per Lutero non dovrà essere risolto con le armi, ma dovrà essere interpretato come una punizione di Dio per le iniquità dei cristiani ed un invito alla riforma della Chiesa. A Leone X, però, questa affermazione suonerà come eretica.² Soprattutto sotto la spinta di grandi pericoli imminenti o in occasione di grandi mobilitazioni popolari, infatti, i dati biblici vengono facilmente piegati verso questa o quella interpretazione. Del resto già nella Genesi si danno due diverse letture dell'episodio della torre di Babele e della divisione dell'umanità in tanti popoli. Il capitolo 10 descrive la molteplicità delle genti con ammirato stupore nei confronti della potenza del creatore. Gen 11 invece vede nella divisione dei popoli l'esito di una storia di peccato.³ Naturalmente l'ambivalenza della storia della torre si rifletterà anche nell'ermeneutica contemporanea: si esalta nella pentecoste l'antibabele, nella Chiesa il ritorno all'unità, oppure si legge a rovescio l'espressione «avere una sola lingua e parole uguali»⁴ come fosse un principio di imperialismo, per esaltare, al contrario, la capacità della Chiesa di accogliere in sé, rispettandone le identità, popoli e culture diverse.

Nell'Ottocento, carico di fermenti nazionalistici e agitato dai moti di indipendenza, la speranza di poter realizzare uno stato confessionale cattolico determina l'appoggio della Santa Sede alle spinte indipendentiste dell'Irlanda e del Belgio, mentre i legami derivanti dalla politica concordataria e la mentalità della restaurazione portano ad una condanna della ribellione dei polacchi contro la zar.⁵ Antigallicanesimo e restaurazione alimentano l'ultramontanesimo dei cattolici

¹ Vedi una mia analisi della persistenza fino ai nostri tempi di un modello di missione «contra gentes» in *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Roma 1985.

² Dz 1484.

³ R. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1972, pp. 192-196.

⁴ Cf. il commento di E. GALBIATI a Gen 11,1 e ai versi seguenti in *La Sacra Bibbia* (a cura di S. GAROFALO) I, Torino 1961, pp. 46s; nella letteratura assira l'espressione «essere di un solo labbro» sarebbe stata utilizzata per indicare la pretesa di assoggettare i popoli sotto un unico potere.

⁵ L. STURZO studiava questi fenomeni e notava le contraddizioni che in essi si manifestano come conseguenza dell'idea stessa di uno «stato cattolico». Cf. *Chiesa e stato* II, Bologna 1959, pp. 103-112 e 231-234.

francesi, con la sua esaltazione del papato come principio dell'unità cattolica, capace di contrastare lo scatenarsi dei conflitti nazionalistici, e, allo stesso tempo, il sogno di un ritorno della società civile all'*ancien régime*. Invece vasti settori del cattolicesimo italiano si risveglieranno al nazionalismo, appoggiando le guerre coloniali e sognando un nuovo sacro romano impero, così come sarà possibile il fenomeno dei *Deutsche Christen* con il loro dissennato tentativo di integrare la Chiesa all'ideologia del nazismo.⁶

Quindi il rapporto della Chiesa con il messianismo dei popoli ha bisogno di una continua e forte coscienza critica: il pericolo dell'ideologia, infatti, su questo terreno è molto forte. La nostra riflessione sui popoli messianici deve, quindi, continuamente richiamarsi al principio paolino dell'esperienza cristiana della salvezza, cioè allo Spirito, con la sua irriducibilità in qualsiasi schema precostituito e con la sua liberante dirompenza. Da lui viene la proclamazione di un unico Signore, Gesù,⁷ e la relativizzazione conseguente di ogni altro esistente o proponibile sistema di mediazione, vuoi la legge («Non c'è più giudeo né greco»), vuoi la classe sociale («Non c'è più schiavo né libero»), vuoi la condizione naturale («Non c'è più uomo né donna»).⁸

A questo primo principio si ricollega il fondamentale senso della laicità che impedi a Cristo di fare della fedeltà a Jahvè il motivo della ribellione a Cesare.⁹ È così che i cristiani sono capaci di vivere sotto qualsiasi legge.¹⁰ Origene afferma che «il giudice del mondo compie la parte più grande della legge divina. Tutti i delitti che Dio vuole puniti, non li fa punire dai principi e dai capi delle chiese, bensì dal giudice del mondo».¹¹ Questa affermazione della laicità della legge e la capacità di non assorbire in sé, sotto la categoria del sacro, tutti gli aspetti della vita civile rende la Chiesa libera di fronte alle istituzioni dello stato e le permette di vivere all'interno di qualsiasi quadro politico. Sarà l'imperativo della carità e della giustizia,

⁶ Cf. S. ROSTAGNO (a cura), *Tra la croce e la svastica*, Torino 1984, pp. 27-50.

⁷ 1Cor 12,4.

⁸ Gal 3,28.

⁹ Mt 22,15-22.

¹⁰ «I cristiani non si discriminano dagli altri uomini né per la terra, né per la lingua, né per i costumi»: *Ad Diognetum* V,1.

¹¹ ORIGENE, *Commento della lettera ai Romani* IX, 26-30 (PG 14, 1226c-1230c).

della difesa del povero e dell'oppresso, a coinvolgere la Chiesa in ogni autentico moto di liberazione, quindi anche nelle aspirazioni di un popolo ad essere indipendente e libero, ma non l'idea che la Chiesa non possa essere se stessa se non nella sua autoidentificazione con l'identificazione di un popolo.

II. Due serie di problemi

Sarà utile affrontare il problema del rapporto fra la coscienza ecclesiale e i popoli messianici, considerando prima *in recto* il termine «messianici» e *in obliquo* il termine «popoli» e poi viceversa.

1. Messianismo dei popoli

L'elemento messianico è una naturale componente della coscienza ecclesiale: l'esperienza di Israele ha segnato la Chiesa in maniera decisiva. Il cristianesimo, però, ha accentuato la proiezione dell'attesa sul piano di un futuro metastorico: non c'è alcuna Gerusalemme in terra se non si dà una Gerusalemme in cielo, verso la quale si muovono le aspirazioni profonde del credente e la storia intera. Allo stesso tempo, però, la consapevolezza di fede che il messia è già venuto attutisce il senso dell'attesa e arresta la tensione messianica sulle soglie della Chiesa, non di rado pensata come regno di Dio già realizzato in terra.

Ci imbattiamo così nel classico problema: tra il messia già venuto e il futuro definitivo al quale egli ci apre, c'è spazio per un'attesa che, sotto il segno del messia, punti su obiettivi storicamente determinabili? Appena si esca dalla strettoia spiritualistica ed individualistica è facile entrare nello spirito chiliastico: così l'antico messianismo di Israele rivive nei contesti storici determinati nei quali la Chiesa si ritrova come popolo di Dio in marcia verso il futuro. Ora, si danno, come già altri hanno osservato, casi di prevaricazione dell'istituzione ecclesiastica sullo spirito chiliastico, dovuti alla pretesa dell'istituzione di avere essa l'esclusivo possesso della carica messianica. Ma c'è anche l'obiettivo difficoltà di comporre la prospettiva escatologica definitiva, nella sua infinita ampiezza, nella sua trascendenza, nella sua assoluta originalità, con

la concreta situazione storica, nella quale l'aspettativa messianica vorrebbe verificarsi, mentre i limiti della situazione sono così ben definiti da sembrare che non si possa stabilire nessuna proporzione fra i due livelli. Lutero ammoniva i contadini in rivolta: «Il battesimo non rende liberi corpo e beni, ma solo l'anima», perché non si può far penetrare nel regno della mano sinistra di Dio quel criterio della misericordia che vige nel regno della sua mano destra e che è il principio della nostra salvezza. Nel Riformatore agiva il suo esasperato dualismo fra natura e grazia. Resta il fatto, però, che nessuna realizzazione storica delle nostre aspirazioni alla giustizia e alla libertà può far cessare la Chiesa di invocare nel *Padre nostro*: «Venga il tuo regno!». Ne deriva forse la possibilità di ogni messianismo dell'attesa, ma anche la illegittimità di qualsiasi messianismo del compimento. Lo testimoniano anche gli ebrei ultraortodossi di Meah Shearim, che rifiutano il riconoscimento dello stato di Israele, perché la ricostituzione dello stato sarà opera esclusiva del messia che verrà negli ultimi tempi. Non a caso, quando Israele realizza il possesso della *terra*, si imbatte nella sua più grave crisi di identità, perché la grande meta messianica, da principio di tensione mistica, è diventata ormai puro luogo di una metamorfosi politica e sociale.¹²

Così nasce l'interrogativo sul rapporto fra messianismo e sofferenza, attesa messianica e oppressione. Solo l'attesa, e allora solo la sofferenza, è messianica? Paradossalmente potremmo domandarci, allora, se i poveri devono essere «beati» o se non ci devono più essere poveri sulla terra. La teologia della liberazione è una teologia essenzialmente provvisoria o è contraddittoria in se stessa? Parlando di «popoli messianici», forse, proprio ora arriviamo al bivio decisivo del discorso: in quale spazio di sofferenza abita l'attesa messianica? «Dio per chi combatte?», ci si potrebbe domandare con l'animo del Vecchio Testamento. O ancora: «Il messia per chi viene?». È la connessione fra «messianico» e «popolo» che appare qui soprattutto problematica. Messianica è la nazione o è il popolo dei poveri di Jahvè? Il popolo dei poveri di Jahvè non coincide con alcun popolo, con

¹² Cf. V. SEGRE, *Israele e il sionismo*, Milano 1979, pp. 27-52 (il capitolo, significativamente, si intitola «L'angoscia della vittoria»).

nessuna nazione, ma le attraversa tutte. Il caso di popoli schiavi di altre nazioni e anelanti al recupero della loro libertà e della propria identità non può farci dimenticare il problema che esso nasconde fra le sue pieghe, quello dei poveri che soffrono oppressione dentro il loro stesso popolo. L'attesa messianica riguarda Israele o il resto di Israele? Non si vuole, marxisticamente, sostituire all'alone messianico della nazione quello della classe, trasferendo il taglio della conflittualità dal confine tra gli stati al confine tra le classi sociali. Però la sottolineatura di questa conflittualità, che attraversa quella per la quale si sono fatte le guerre tra le nazioni, è del tutto pertinente.

Da qui la simpatia della coscienza cristiana per ogni moto di liberazione e la sua spiritualità messianica; da qui la diffidenza verso ogni proponibile identificazione di una nazione o di una classe, di un uomo o di una qualsiasi aristocrazia di destra o di sinistra con il messia stesso. Gesù ammoniva: «Se qualcuno vi dirà: Ecco il Cristo è qui; oppure: È là; non ci credete».¹³

2. *Popoli messianici*

Nel parlare teologico il termine «popolo» non si affida tanto alle definizioni dei sociologi o dei filosofi, quanto piuttosto alla massa di evocazioni bibliche che la parola porta con sé: il popolo dell'Esodo in marcia nel deserto verso la terra della sua libertà, la nazione gloriosa di David e di Salomone, l'assemblea di Jahvè che pattuisce l'alleanza, ecc. Carica di queste immagini, la chiesa medioevale si sentì come «la nazione cristiana», l'unico popolo formato da Dio dopo che il Cristo aveva abbattuto il muro della separazione fra giudei e pagani. La nascita, nel seno di questa compatta unità, delle nazioni moderne e degli stati nazionali liberalborghesi non poteva non produrre una grave crisi di identità nel «popolo cristiano». Gli aspetti più appariscenti di questa crisi si manifestarono nella chiesa cattolica con il movimento gallicano e le reazioni provocate da questo, nella chiesa ortodossa con il sorgere delle chiese autocefale,¹⁴ così come

¹³ Mt 24,23.

¹⁴ Cf. J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo?*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 295-310.

nel protestantesimo fin da principio si erano condensate nell'aberrante principio del «cuius regio eius et religio». Al di fuori del contesto teologico i concetti di nazione e di popolo sono stati elaborati solo recentemente.

Per J. Maritain la comunità si distingue dalla società, perché essa è «un prodotto dell'istinto e dell'ereditarietà», mentre la società «è un prodotto della ragione e della forza morale». La nazione sarebbe «una comunità umana basata sul fatto della nascita e della stirpe». Ma dalla semplice comunità etnica si passerebbe al senso della nazione solo «quando il gruppo etnico diventa conscio del fatto che costituisce una comunità di schemi di sentimenti». Ulteriore sarebbe il passaggio dalla coscienza nazionale alla formazione di una società politica che si distinguerebbe dalla comunità nazionale collocandosi su di un altro piano, quello della razionalità delle forme e dell'organizzazione giuridica.¹⁵

Per F. Chabod, di fronte ad una cultura illuministica livellatrice e unificatrice, il senso della nazione sarebbe nato come riscoperta della individualità e dell'identità particolare dei popoli. La cultura romantica avrebbe prodotto quel fenomeno che il settecento aveva ignorato, cioè le passioni nazionali:

La politica acquista pathos religioso...; ciò spiega il furore delle grandi conflazioni moderne. Ora, da che deriva questo pathos se non proprio dal fatto che le nazioni si trasferiscono, potremmo dire, dal piano puramente culturale, alla Herder, sul piano politico? Come abbiamo già più volte detto, la nazione cessa di essere unicamente *sentimento* per divenire *volontà*; ...cessa di essere puro ricordo storico per trasformarsi in norma di vita per il futuro. Così, parimenti, la libertà, da mito del tempo antico, diviene luce che rischiara l'avvenire, luce a cui occorre pervenire uscendo dalle tenebre. La *nazione* diventa la *patria*: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale *sacra*.¹⁶

Chabod ritiene, quindi, che l'idea di patria si compia nel trasferimento del senso religioso alla politica: non a caso l'ideale del martirio, con il suo senso mistico di un'immolazione offerta sull'altare dell'assoluto, ora viene ad esaltare lo spirito del vero patriota. Non insignificante residuo di questo spirito nella Costituzione della Repubblica italiana (art. 52) è

¹⁵ J. MARITAIN, *L'uomo e lo stato*, Milano 1963, pp. 1-15.

¹⁶ F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Bari 1979, pp. 17-19 e 61.

l'*hapax* dell'aggettivo «sacro», che viene utilizzato solo per qualificare il dovere della difesa della patria.

Ora, proprio questa idea di nazione e di patria, descritta da Chabod, sembra essere l'alveo naturale dei fermenti messianici di alcuni popoli, ben più che l'ideale maritainiano, nel quale il senso della nazione dovrebbe sfociare, attraverso gli strumenti della razionalità, in un corpo politico che si sogna e si vuole democratico. Messianismo di un popolo e sacralizzazione della patria sembrano assai vicini. Sarebbe anche interessante studiare il senso della superiorità, se pure di tipo salvifico, che la coscienza messianica di un popolo comporta nei confronti degli altri: vedi per esempio l'opera del Gioberti e la sua idea del primato degli italiani.¹⁷ A questo proposito Evdokimov si esprime in maniera assai drastica a riguardo del messianismo russo:

Il dramma della Terza Roma e il suo utopismo stanno nel *messianismo nazionale* che sostituisce il *messianismo ecumenico* di Bisanzio e porta in sé le tossine del secolarismo.¹⁸

Già l'antica incapacità di mantenere l'idea del popolo di Dio nei vasti spazi della grazia che «non alligatur sacramentis» aveva prodotto una «nazione cristiana» in guerra contro gli infedeli. Il nazionalismo moderno porterà nella Chiesa l'incapacità di riconoscere finanche la ecumene della «nazione cristiana» e la paradossale situazione di chiese benedictine armi ed eserciti in lotta contro altri eserciti, anch'essi benedetti da altre chiese nel nome dello stesso Padre, dello stesso Figlio e dello stesso Spirito.¹⁹

3. Conclusione

Da questa analisi, condotta non a livello di astrazioni concettualistiche o di definizioni formali, ma sul piano concreto dell'esperienza storica, deriva una messa in guardia

¹⁷ V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, Losanna 1846.

¹⁸ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, p. 45.

¹⁹ E. VON IVANKA, *Il concetto di chiesa dell'ortodossia considerata storicamente*, in J. DANIELOU - H. VORGRIMLER, *Sentire ecclesiam* II, Roma 1964, pp. 33s, cita anche Solov'ev, che parla di una «russificazione dello Spirito santo» e Kirejevsky, il quale afferma che «Shelling avrebbe meritato di essere russo». Egli ricorda anche il progetto degli slavofili che, con l'appoggio dello stesso Dostoevskij, volevano addirittura organizzare una marcia su Costantinopoli.

di fronte alle facili presunzioni messianiche dei popoli. Da un lato il messianismo cristiano deve rendersi consapevole della sua intrinseca ambiguità, derivantegli dal fatto che non gli è permesso proiettarsi talmente sul futuro definitivo, da non dover nutrire speranze e attese per il futuro storico, né appiattirsi a tal punto sui suoi progetti storici da non doverli relativizzare alla luce del futuro definitivo: legittimità dell'attesa messianica e impossibile legittimazione di ogni suo preteso compimento storico. Dall'altro lato l'identità del *popolo cristiano* sembra difficilmente raggiungibile. Se nazione è, maritainianamente, «una comunità di gente che diventa consapevole di se stessa, come la storia li ha fatti; che fa tesoro del passato, che si ama per quel che è o per quel che immagina di essere»,²⁰ parlare di *popolo cristiano* non condurrà più in là del «perché non possiamo non dirci cristiani» di crociana memoria. Se invece passiamo dall'idea di nazione a quella di società politica, allora dobbiamo tener presente che quest'ultima «è opera di ragione, nata dagli oscuri sforzi della ragione liberata dall'istinto e che implica un ordine razionale»²¹ e che, quindi, è una realtà secolare, nella quale «uomini appartenenti a fedi e a correnti filosofiche e religiose molto diverse, possono e devono cooperare al compito comune, alla prosperità comune, supponendo ch'essi accettino ugualmente i principi fondamentali di una società di uomini liberi».²² L'adesione di un popolo alla fede cristiana, allora, non solo non dovrebbe comportare l'esigenza di un'adesione di tutti al medesimo credo religioso, ma al contrario dovrebbe rendere «più profonda la sua adesione alla fede secolare nella carta democratica».²³ Se invece l'idea di nazione tende a sfociare volontaristicamente in quella di patria, allora bisognerà guardare con molta cautela ai rischi della sua sacralizzazione e dell'affermazione di una sua vocazione messianica che ne esalterebbe in maniera indebita il ruolo storico. Là dove, poi, l'elemento naturalistico dell'identità dovesse prevalere su quello volontaristico, dovremmo temere l'aprirsi di una via verso il razzismo.²⁴

²⁰ J. MARITAIN, cit., p. 6.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

²² *Ibid.*, pp. 130s.

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ F. CHABOD, cit., pp. 68-70.

III. Popolo di Dio e popoli

Il popolo di Dio che è la Chiesa ha come suo principio di unità non la legge, ma lo Spirito santo, e vive nella consapevolezza che ormai «non c'è più giudeo né greco».²⁵ Pellegrino verso il Regno, porta con sé una carica messianica che non lo spinge a esasperare la ricerca della propria identità, ma piuttosto a porsi nel mondo come principio di universale unità:

Il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza.²⁶

Ciò non significa che l'identità dei singoli popoli, la loro storia specifica e la loro singolare tensione verso il proprio futuro non abbiano rilevanza per l'autocoscienza del popolo di Dio. In ogni modo sarà utile distinguere fra l'apporto che l'identità di un popolo rappresenta per la Chiesa e l'apporto che la Chiesa può rappresentare per i processi di autoidentificazione di un popolo.

In quanto al primo aspetto del problema, non si può dimenticare che non c'è approccio di fede che accosti un popolo alla Chiesa, che non debba passare attraverso la essenziale mediazione della libertà e della coscienza individuale. Pena la caduta dall'economia della grazia all'economia della legge. Chi entra a far parte della Chiesa, in prima istanza, è la persona, non la collettività, perché il messaggio chiede un'accoglienza di fede, che si compie per la grazia dello Spirito nella libera decisione della coscienza individuale. Per questo Gesù diceva:

Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre.²⁷

La circoncisione della nuova alleanza, infatti, è quella del cuore. E non a caso il battesimo si fa con l'acqua che non lascia alcun marchio sulla pelle, a segno di ineluttabili

²⁵ Gal 3,28.

²⁶ LG 9.

²⁷ Lc 12,51s.

appartenenze. Detto questo, però, bisogna osservare che il soggetto credente, proprio perché la sua adesione di fede avviene nella sua interiorità più profonda, trascina con sé nella sua appartenenza alla Chiesa tutta la ricchezza della sua soggettività, che si compone di tutta la sua esperienza, dagli elementi ancestrali che la determinano in radice alla rete dei suoi rapporti interpersonali, alla sua esistenza sociale, alla sua partecipazione alla vita delle comunità nelle quali di fatto è inserito, alla sua cultura, ecc. La fede non lo riveste dal di fuori di una divisa stereotipa, identica per tutti i climi e per tutti i tempi, aggiungendolo quindi, come un numero in più, alla folla anonima di un popolo di Dio immerso nell'uniformità. Il suo essere parte di un popolo, con la sua cultura, la sua storia e le sue aspirazioni verso il futuro, determina dall'interno l'evento nuovo del suo credere e del suo diventar parte del credere della Chiesa intera. In ogni nuova esperienza di fede, infatti, determinata da tutta la carica delle soggettività dei nuovi credenti, si ha, come dice la *Dei Verbum*, uno sviluppo della tradizione di tutta la Chiesa nella quale così «crescit tam rerum quam verborum traditorum perceptio».²⁸ Nuovi individui, nuove comunità, nuovi popoli che accedono alla fede non rappresentano, quindi, un semplice prolungamento in altri territori del cammino di fede già in corso, bensì il suo rinnovamento, a volte una sua svolta, sempre un suo arricchimento di nuove esperienze. Se la fede viene dal di dentro, ogni identità spirituale nella quale è ricevuta, con tutte le sue specifiche componenti, contribuisce ad una nuova identificazione dell'intero popolo di Dio. Il *tertium genus* dei Padri non è una nuova nazionalità, né la cancellazione di tutte le nazionalità: è l'unità nella fede, al di fuori di ogni sacralizzazione di questa o di quella legge, di uomini appartenenti a qualsiasi aggregazione umana e capaci di viverne l'esperienza nell'unità della fede. Ne deriva per la Chiesa la capacità di sentire come proprio il destino di ogni popolo, tanto più quanto maggiormente ne rispetta l'autonomia e la secolarità, e il dovere di garantire gli spazi necessari perché ogni diversa esperienza di fede possa restare se stessa, ricca di tutti i valori della propria condizione umana.

²⁸ DV 8.

In quanto all'apporto della Chiesa all'identità dei popoli, dopo l'esperienza dei primi secoli nella quale i cristiani parvero usare di questo mondo «come se non ne usassero»,²⁹ tutta l'ecumene romano-ellenistica e poi quella latino-germanica furono così profondamente determinate dal cristianesimo da realizzare praticamente una loro vera e propria identificazione con la Chiesa. Ma l'epoca moderna portò allo sfaldamento di questa unità fino al violento accendersi dei moti di indipendenza e allo scoppio di esasperati nazionalismi. Per cui oggi non si può certamente pensare a un apporto del cristianesimo all'identità dei popoli e delle nazioni negli stessi termini nei quali se ne può parlare a proposito del medioevo. Se si ragiona al livello dei quadri istituzionali, una Chiesa che intende farsi paladina della libertà e dei diritti dell'uomo non può pensarsi che come una delle tante forze che contribuiscono nel gioco democratico al complesso e variegato cammino della storia di un popolo. Le sarebbe del tutto contraddittoria la tendenza all'esercizio di una qualsivoglia egemonia in seno a una società che intenda progettarsi libera, democratica, pluralista e aperta. Se poi si ragiona al livello culturale, il discorso ovviamente è più complesso e sfugge a qualsiasi intento programmatore per lasciarsi valutare esclusivamente a posteriori dalla indagine e dalla estimazione degli storici.

Ciò non toglie, però, che l'inserimento della Chiesa in un popolo debba avvenire con un'oculata attenzione ad evitare l'appiattimento del fermento evangelico su qualsiasi progetto di autoidentificazione nazionale, soprattutto quando si mettono in moto processi di autoidentificazione tendenti a contrapporre un popolo agli altri. Agli stessi moti di liberazione e di indipendenza l'ispirazione cristiana dovrà offrire motivo per aprirsi sempre in diverse direzioni e muoversi non solo verso l'oppressione che viene dall'esterno, ma anche verso le ingiustizie che covano all'interno degli oppressi stessi. Non si può dimenticare che le nazioni latinoamericane si sono rese indipendenti dal dominio spagnolo e portoghese per perpetuare al loro interno le vecchie forme di oppressione e di sfruttamento e che la Rhodesia e il Sudafrica si sono date una loro propria carta costituzionale a sanzione di una convivenza

²⁹ 1Cor 7,31.

civile fondata sul razzismo. Per la Chiesa, quindi, è naturale allargare sempre il suo senso dell'attesa messianica dai confini delle nazioni al popolo dei poveri. Anzi, oggi sembra delinearsi nel mondo quasi una nuova ecumene, l'ecumene dei poveri, che, in un mondo tutto ormai noto e percorribile, unisce coi fili di una problematica pressoché universale gli oppressi della terra. Il grande conflitto Nord-Sud, che si fa sempre più imponente, insegna. L'aspirazione dei popoli all'indipendenza si intreccia con l'aspirazione dei poveri alla giustizia; e a questa immensa ecumene dei poveri la Chiesa può e deve portare, prima che ogni altro moto di liberazione, la consolazione e l'energia della sua attesa messianica.

Discussione

R. FABRIS: Riguardo alla povertà faccio due precisazioni. Bisogna innanzitutto chiedersi se nel Nuovo Testamento la povertà sia una situazione che va esaltata oppure se essa esiga un superamento. Nel linguaggio evangelico il termine «poveri», implica un senso di miseria e di limite, sia esso malattia, peccato o morte. Ora, sicuramente Gesù non intende esaltare tale limite. Quando si proclamano «beati i poveri», non si intende beatificare la miseria o la povertà in quanto privazione. Gesù vuole troppo bene ai poveri per esaltarli nella loro indigenza. Li proclama beati non perché poveri, ma perché di essi è il regno di Dio. Il povero, inteso come colui che nella sua condizione di miseria si apre a Dio, supera già la miseria e diventa destinatario del regno di Dio. Non la privazione quindi, ma la libertà dal possesso e dall'accumulo viene proposta come attitudine evangelica.

Analogamente avviene per la croce: non viene esaltata come sofferenza. Dio sceglie la solidarietà con i poveri e i peccatori per farli uscire dalla situazione di miseria. Gesù in questa solidarietà si scontra con il potere che lo condanna alla morte di croce.

Sul problema dell'universalità e dell'inculturazione si può ricordare quanto scrive Paolo in Gal 3,28:

Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù.

L'immersione battesimale in Gesù non elimina tutte le diversità, ma quelle diversità che discriminano, che fanno dell'ebreo l'eletto, il candidato per diritto alla salvezza in

forza del legame nella carne con la discendenza di Abramo e non per grazia. Esiste in pratica un'universalità che non elimina per principio tutte le diversità, ma solo quelle discriminanti, che sono contrarie alla libertà e alla dignità dei singoli.

D. VALENTINI: Pongo a S. Dianich due domande. Che cosa pensa anzitutto della necessità, ai fini di un'autentica acculturazione, di passare attraverso una deculturazione, cioè attraverso una specie di esorcizzazione di tutto ciò che di negativo esiste nelle singole culture? Questa mi sembra un'azione indispensabile per concludere il discorso, cui si è accennato, sui rischi dell'ideologia.

Una seconda domanda: il concetto di trascendenza mi sembra talvolta posto in termini astratti. Un'autentica trascendenza deve passare attraverso un'autentica cattolicità. Se è così, come può la trascendenza della fede cristiana concretizzarsi in diversi frammenti di storia, in diverse culture, in diverse esistenze collettive e individuali?

P. GIURIATI: Abbiamo visto che la diffusione del fenomeno messianico è in parte legata a una situazione di conflittualità; là dove qualcuno si sente oppresso da uno che è più forte e che agisce contro i suoi diritti spesso interviene un atteggiamento di disponibilità al messianismo. È da notare però che spesso determinati gruppi storici si trasformano poi da sofferenti in liberatori. Essi passano da un'attesa latente, vale a dire da un messianismo passivo, a un messianismo militante, attivo, magari violento. Come può essere spiegato questo passaggio? Possiamo introdurre due proposte interpretative:

1. Un meccanismo sociale e culturale che permette il passaggio dal messianismo passivo a quello attivo è la presenza della istituzione (la Chiesa), intesa non come organizzazione in senso lato, ma nel senso più comune come luogo di aggregazione per la salvaguardia dei valori.

2. A monte di tutto ciò vi è il concetto di un Dio-persona, che parla, interviene e con il quale si può avere un dialogo. In tale ipotesi è però sempre in agguato il pericolo che il messianismo si trasformi da messianismo liberatorio in strumento e ideologia di repressione; ciò avviene quando al posto dell'atteggiamento religioso tipico dell'alleanza subentra l'idea del possesso, tipica della superstizione.

M. MENIN: Mi sembra che spesso si parli di «missione» in Asia e in Africa, senza aver prima riflettuto a sufficienza sul significato di «regno di Dio». Inoltre, con quale presunzione ci proponiamo di evangelizzare questi continenti? Sopra è stato giustamente osservato che il problema cristologico ruota attorno al concetto di trascendenza e di incarnazione. In seno a tale problema emergono due dogmi fondamentali: il dogma della creazione e quello della redenzione. Ebbene, possiamo dire di tener in dovuta considerazione ambedue i dogmi nell'opera di evangelizzazione del mondo? A mio avviso nell'opera missionaria è stato certamente valorizzato il dogma della redenzione, ma non in egual misura quello della creazione.

Infine una puntualizzazione: S. Dianich ha rammentato la necessità di una *nova perceptio* per la trasmissione della fede. Noi, che spesso riteniamo di aver già raggiunto il *sensus plenior* della Scrittura, rimaniamo talvolta disorientati dalle suggestioni che ci provengono dalle missioni. In effetti, solo quando accoglieremo la percezione di tutti i popoli, di tutti i gruppi umani, potremo dire di aver raggiunto il *sensus plenior* della Scrittura.

G. BOF: S. Dianich ha parlato di «ideologia in agguato». Mi domando se questo sia un pericolo, o se invece non sia semplicemente la realtà. Noi siamo sempre nell'ideologia, se per ideologia intendiamo il progettare e il proiettare il tutto a partire da una parte. Parlare di popoli significa assumere concretamente una parte per raggiungere il tutto. Significa dunque, esplicitamente, assumere una posizione ideologica. Del resto credo che non troviamo mai il Vangelo fuori dei vangeli, oppure la Tradizione al di fuori delle tradizioni. Anche la radice biblica è ideologica.

Del resto, la prima impressione di fronte alla storia cristiana è questa: la Chiesa può vivere sotto qualsiasi legge. Che cosa comporta, rispetto al nostro problema, tale affermazione?

Dobbiamo chiaramente e responsabilmente assumere la nostra condizione: noi partiamo da un'ideologia. Si tratta di scegliere ideologie produttive al posto di ideologie negative, senza pretendere di saltar fuori dall'ideologia. Mi riaggancio qui al tema dei poveri, al tema delle beatitudini. Sono pienamente concorde con quanto ha detto a questo riguardo

S. Dianich. Il Regno consiste nel fatto che Dio si fa vindice, liberatore del povero. Ecco allora che non per una ragione di verità assoluta e astratta, ma per una scelta precisa, di cui riconosciamo l'opzionalità, ci assumiamo tutta la responsabilità dello schierarci dalla parte dei poveri. Partiamo dunque dalla prospettiva della nostra scelta ideologica; se poi riusciamo a superarla, è perché Dio stesso si pone dalla parte dei poveri.

C. PRANDI: Il discorso di S. Dianich sull'identità dei popoli e della Chiesa, nonché sul loro rapporto ai fini di una nuova percezione della fede da parte del popolo stesso, riassume l'intero problema della missione. Vi è un passo della *Ad gentes* assai suggestivo:

Ogni elemento di verità presente e riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo ai pagani, essa (l'attività missionaria) lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce intatto al suo autore, cioè a Cristo (...). Perciò ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nella mente umana, o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato ed elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo.

Si tratta al più di una *petitio principii* fortemente ideologica. L'attività missionaria, almeno a partire dalle scoperte geografiche, ha svolto una sistematica attività di deculturazione (verso la quale i missionari contemporanei sono assai critici). Il brano in questione è, in sostanza, semplicemente un falso storico.

L. SARTORI: Senza passare immediatamente al *factum* auspicato da C. Prandi, avverto su noi teologi una fondamentale vocazione ecumenica. Sento che l'ecumenismo è la più grande svolta nella storia della Chiesa. Se non ci è dato di arrivare subito al *factum*, dobbiamo almeno discutere il *factibile*, lasciando da parte il *faciendum*. Non sarei comunque troppo pessimista e direi che qualche cosa si muove già in questa direzione. Gli sforzi fatti nel dialogo ebraico-cristiano per riscoprire il primo cristianesimo stanno ad indicare che si dovrebbe portare alla luce il *factum* di un cristianesimo che è nato, si è sviluppato ed è durato fino forse al IV secolo in qualche filone giudeo-cristiano. Abbiamo poi un secondo

fatto: un cristianesimo che si è radicato culturalmente nel nostro mondo. Sta ora a noi moltiplicare concretizzazioni diverse per arrivare ad un concetto universale. Per questo la missione deve farsi maggiormente dialogo; solo in questo risvolto pratico avremo una verifica del nostro agire, superando il campo del *faciendum*. Guardiamo dunque almeno al *factibile* e proponiamo alcune piste, perché si amplifichino i casi del *factum*.

C. DI SANTE: Vorrei riprendere il discorso del rapporto fra legge e fede. C'è da una parte la fede come assenza di legge, dall'altra la legge come assenza di fede. S. Dianich non ha proposto a tale riguardo il modello della *contrapposizione*, peraltro assai frequente in teologia, bensì il modello del *superamento*. Ritengo che a noi spetti oggi elaborare un modello ecclesiologico che non sia né quello del superamento, né quello della contrapposizione. Definirei questa nuova via come modello della *comunicazione* e dell'interazione. In esso convivono le due componenti della fede e della legge, senza assolutizzarsi, tese verso quell'unità che nessuna parte ha, ma alla quale ciascuna mira. Tale modello consente il dialogo con altri popoli e si propone pertanto quale strumento di soluzione del problema intraecclesiale. Naturalmente ci chiediamo: chi parla nella comunità ecclesiale? Chi gestisce la parola? Mi sembra che spesso accada che poche persone parlino a un gran numero di «sordo-muti». Comunicazione all'interno della Chiesa significa a mio avviso dare la parola a tutti coloro che la abitano, per poi proporsi come modello di comunicazione al di fuori della Chiesa stessa.

Mi richiamo infine brevemente all'intervento di C. Prandi. Sono ben concorde nel ritenere che il cristianesimo non è universale. Ad essere universale è Dio, è il *logos* che si è incarnato nel cristianesimo, così come nell'universalità pensiamo si incarni sempre e dovunque. Non è dunque il cristianesimo la realtà da inculturare, bensì Dio, quel Dio di cui il cristianesimo è *una* incarnazione. Non spetta a nessuno predicare il Dio dei cristiani o il Dio degli ebrei o il Dio dei musulmani. Noi dobbiamo predicare che gli uomini si possono voler bene e devono contribuire a costruire una umanità di fratelli. Questo mi sembra in ultima analisi il messaggio fondamentale indirizzato ad ogni uomo di buona volontà, qualunque sia la religione alla quale egli appartenga.

P. GIURIATI: Di fatto interessa relativamente sapere che il cristianesimo è o non è universale. Se accettiamo di essere oggetti di un atto di amore di Dio e quindi testimoni di esso, automaticamente crediamo di essere nel vero e ci impegniamo anzitutto nel dare il nostro piccolo contributo, donando ciò che abbiamo ricevuto. Riconosciamo la nostra povertà e ci sforziamo di dialogare almeno con coloro con i quali ciò è possibile.

R. TURA: Diventa a questo punto fondamentale la valorizzazione della Chiesa in quanto strumento di comunicazione, come ha detto poco fa C. Di Sante. La chiesa locale è momento creativo e forgiativo della tradizione. È il luogo dove l'oggettivo cristiano e il soggettivo culturale e religioso di un popolo possono incontrarsi. Dove le conflittualità eventuali possono essere risolte in maniera costruttiva, perché la chiesa locale è vicina alla dimensione umana. In questa prospettiva la cattolicità si dovrebbe presentare come costellazione di chiese sorelle in dialogo fra loro, dove ciascuna ha un dono particolare da offrire e da ricevere.

L. MAGGIALI: Come parroco di una comunità mi domando quale sia il significato di un concreto rapporto fra cultura e popolo della chiesa locale. Questa chiesa annuncia, celebra, fa la carità. Il modo in cui vengono espletati questi compiti non mi sembra tuttavia sempre conforme e adeguato alla realtà specifica delle singole comunità. Si percepisce spesso una frattura fra il contenuto della celebrazione e dell'annuncio e le particolari istanze operaie, giovanili, ecc. Forse solo attraverso il dialogo e il confronto potremo ricomporre tale frattura e creare così i presupposti per un nuovo modo di vivere nella parrocchia e quindi nella Chiesa.

T. GOFFI: Dagli interventi precedenti mi viene spontanea la conclusione secondo la quale solo attraverso esperienze personali concrete scopriamo nuove forme di ecumenismo, liberando la stessa teologia da diffusi modelli ideologici e intellettualistici.

M. CASSESE: Vi sono in concreto esempi di esperienze del tipo descritto da T. Goffi: uno di questi è il mondo del volontariato internazionale legato alla Chiesa. Abbiamo circa

seicento persone che lavorano nei paesi del terzo mondo per un periodo di almeno due anni. Certo non mancano anche in queste esperienze le difficoltà e i limiti, ma esse offrono comunque delle possibilità di attuazione dell'ecumenismo. Il volontario che si inserisce nella storia di un popolo, che ne condivide la realtà di povertà nel rispetto e nell'accettazione della cultura locale (e quindi anche della fede), cammina a fianco di quel popolo verso il regno di liberazione e di superamento delle difficoltà. Ritornando anni dopo nel mondo occidentale, egli immette una piccola parte di nuova cultura nel nostro ambiente, testimoniando in tal modo una concreta esperienza di missione.

L. SARTORI: Mi pare utile a questo punto descrivere sinteticamente il graduale sviluppo del nostro dibattito, dal quale sono emersi alcuni spunti di particolare rilevanza. Ci siamo rivolti in un primo momento essenzialmente al problema della trascendenza, la quale permette e promuove la vera universalità di tutti i soggetti. Dunque non ci sono solo alcuni soggetti eletti rispetto a molti altri subalterni, ma tutti devono avere la possibilità di assurgere a soggetti. Al Dio trascendente e universale abbiamo poi fatto seguire Cristo, che non è più solo trascendenza dell'al di là, bensì trascendenza incarnata. Discendendo ancora siamo arrivati alla Chiesa nel mondo, quindi alla chiesa locale. In queste ultime battute il dibattito ci ha fatto così scorgere il primato del metodo: ecco la proposta della comunicazione e del dialogo quale invito ad incarnare la nostra fede in esperienze concrete.

S. DIANICH: A conclusione di questa serie di contributi, così significativi, portati alla nostra riflessione, vorrei solo esprimere il mio accordo a quanto detto da L. Sartori. La svolta epocale della Chiesa del nostro tempo consiste nell'albeggiare dello spirito ecumenico. La conquista del mondo al Vangelo, nei primi secoli, non avvenne nella luce di una grande prospettiva storica, ma piuttosto sotto l'incombenza del Regno che viene e sotto la spinta di una visione apocalittica determinata dalla tragedia delle persecuzioni. Con l'avvento della libertà, la Chiesa si aprì alla storia nella cornice di una società nuova, ormai completamente cristiana. La prospettiva storica, invece, di un futuro della Chiesa vivente in un continuo confronto con religioni, culture,

popoli, ideologie, visioni del mondo fortemente differenziate si apre con l'età moderna. E che questa prospettiva rappresenti il destino futuro per la Chiesa, invece che un episodio di crisi momentanea, solo oggi comincia ad apparire chiaro alla nostra coscienza. Così la Chiesa va pian piano scoprendo quella sua dimensione profonda, la «communio sanctorum», l'«ecclesia ab Abel», che sta al fondo di quella comunione nuova che lega fra di loro i credenti in Gesù e che appartiene all'universale disegno di salvezza del Padre (si veda il numero 2 della *Lumen Gentium*). Allora la trascendenza e l'unicità del Cristo non è più isolata e sola; non è sopra, ma, conforme alla lezione di *Efesini* e *Colossesi*, è dentro il cuore della creazione. Questo permette di scoprire dovunque i *semina Verbi* e, quindi, di intessere il dialogo e vivere la comunione con uomini e popoli, culture e religioni di ogni tipo. E questo obbliga, quando la comunione prende la forma della *oboe-dientia fidei* data alla Parola incarnatasi in Gesù, a non cancellare, ma a valorizzare tutta la ricchezza dell'esperienza comunione precedente.

Tentando un cenno di risposta alla seconda questione posta dal prof. Valentini, direi che inculturazione e deculturazione dovrebbero essere le fasi di un processo circolare continuo. La scoperta della comunione in Cristo e la ulteriore (e insieme precedente) scoperta della comunione in Abele sono impresa di deculturazione in quanto relativizzano le esperienze differenzianti per valorizzare quelle fondamentali e comuni. La presa di possesso, quindi, della comunione in Cristo per i credenti confessanti e della comunione in Abele per gli «uomini di buona volontà», ha bisogno di inculturarsi in tutti gli spazi diversi della storia per venire alla luce dei fatti e della vita quotidiana di uomini e di popoli.

IV

RIFLESSI SUL CONCETTO DI AUTORITÀ E SUO ESERCIZIO NELLA CHIESA

GIAMPIERO BOF

Suppongo già letto e acquisito quanto è riportato nel dossier conoscitivo circa il tema «Autorità e coscienza». Il mio compito si limiterà perciò ad avanzare alcuni interrogativi, atti, spero, a sollecitare reazioni che possano stimolare e rendere fecondo il dibattito.

S'è ormai imposta in tutta la sua evidenza la molteplicità e la verità dei significati del termine «messianismo», sino all'ambiguità e alla polivalenza semantica. Vorrei sottolineare in particolare — e mi pare che il *dossier* lasci quest'aspetto in ombra — la presenza di concezioni negative del messianismo, le quali acquistano preoccupante rilievo nella prospettiva del potere messianico.

Ma immediatamente più interessante è riprendere la distinzione, avanzata da J. Krejčí, fra messianismo attivo e messianismo passivo, per agganciare il problema dell'autorità.

Ritengo che un genuino accoglimento del messianismo gli si apra sia nella dimensione attiva, sia nella dimensione passiva. E non a caso dico «dimensione», ma per indicarne, con la distinzione, la necessaria unità: un messianismo che si voglia proporre solo nella forma attiva solleva fondato sospetto d'esser interiormente pregiudicato in senso colonialista e imperialista. Una coscienza messianica non può avanzare la pretesa dell'assolutezza, senza sconvolgere semplicemente le regole del gioco linguistico, nel quale si parla di messianismi. Se prescindiamo dunque, in questo momento, dalla tipicità della messianità di Gesù nel quadro della fede cristiana — la quale ci impegnerebbe con il delicato problema della sua «assolutezza», che problema è, e non ovvia convin-

zione — la intenzione di un'eventuale autoproposizione messianica non può andar disgiunta dalla disponibilità a un messianismo di cui altri sia il soggetto.

L'affermazione rileva soprattutto nella prospettiva della definizione dei rapporti intraecclesiali del *leader*.

Il primo nodo che esige d'esser sciolto, in proposito, è quello del rapporto tra istituzione e carisma; ove va chiarito se si dia omologia tra messianismo e istituzione, oppure — e nell'oppure si condensa appunto la problematica di istituzione e carisma — fra messianismo e carisma. E mi piace notare che la questione non va principalmente risolta quasi a priori, speculativamente, muovendo da una presunta essenza del messianismo, bensì storicamente, mediante una corretta e relativamente adeguata disamina fenomenologica; tanto più inaggirabile e urgente se si è convinti che il messianismo rappresenti in qualche modo una ineliminabile componente di ogni popolo e di ogni cultura, ove il mito messianico incarni la speranza di una comunque intesa autorealizzazione o salvezza. Cristianamente, il rapporto tra autorità e popolo di Dio, e dunque il problema dell'autorità e del potere nella Chiesa — cui ovviamente il messianismo si riallaccia —, va risolto mediante il riconoscimento di molteplici e diverse istanze, che ora possiamo evitare di esplicitare, in quanto sufficientemente note; ma la prospettiva decisiva, entro la quale vanno collocate e riconosciute e interpretate, è quella della croce, dalla quale è indelebilmente segnato quello che cristianamente è riconoscibile come autorità e potere, onde anche ripete il suo carattere salvifico. E va non misconosciuto e celato, ma proclamato alto che l'autorevolezza messianica cristiana prima ed essenziale è quella dei «poveri», che il Cristo-messia ha dichiarati «beati» e a sé medesimo identificati; così che compito cristiano è quello di identificare concretamente questi «poveri», nella loro effettiva storica fisionomia, e a quelli riconoscere — non dare, perché l'hanno come dono del Cristo — il giusto spazio nella Chiesa, che Chiesa è perché in essa i poveri sono beati.

Naturalmente l'autorità può essere progettata in varie direzioni, o intesa secondo vari modelli: in senso prioritariamente funzionale, quale garanzia di unità; oppure come prioritariamente rappresentativa o vicaria.

Quando si dia un *leader*, quale soggetto di un'autorità intesa in prevalenza nel modo di questa figura rappresentati-

va, vicaria e di mediazione, il suo ruolo va definito non solo in seno alla Chiesa (rapporto *ad intra*), ma anche verso l'esterno, *ad extra*. Assumendo una funzione di rappresentanza per la Chiesa, il *leader* assume funzione messianica: messia per la Chiesa, e anche espressione della messianicità della Chiesa.

Di questo tipo è la funzione del papa all'interno della Chiesa, e, in nome della Chiesa, verso gli altri.

Il rapporto prioritariamente stabilitosi tra il papa e la Chiesa cela in sé due pericoli: che egli assuma la Chiesa come mediazione del rapporto con gli altri — e risulterebbe allora dagli altri isolato —; o che egli scavalchi la Chiesa, pretendendo un rapporto semplicemente diretto con la massa estranea alla Chiesa, o, come può più facilmente accadere, con altri vertici di gruppi o comunità di qualsiasi genere: religioso, sociale, politico.

Ove non va neppure dimenticato che nella identificazione con il proprio gruppo il messia-*leader* può accentuare il suo essere emergenza e espressione della messianità del gruppo; oppure può piuttosto voler ricondurre il gruppo alla messianità della quale egli si sente fondamentale soggetto. Assimilato, filtrato o saltato, il gruppo, quando gli venga riconosciuta una qualche partecipazione alla messianità del *leader*, ne rappresenta pur sempre, se non una remora o un ostacolo, un principio di dimensionamento. Una forma nella quale emerge la tensione tra messianismo individuale e collettivo è quella del messianismo corporativo, quale momento della progressiva personalizzazione della mediazione tra Dio e popolo.

Un altro ordine di considerazioni, ma non senza rapporto con quelle precedenti, viene ad affacciarsi. Il *leader* si presenta sempre con una determinata identità etnica e culturale. Il che non fa problema, e neppure risalta quando l'orizzonte dell'azione del *leader* è limitato a coloro che ne condividono etnia e cultura; diversa è invece la situazione quando egli è e appare come straniero.

Se ne è avuta la dimostrazione con Giovanni Paolo II, il quale si distingue dalla tradizionale immagine del papa non solo, come è ovvio, per le caratteristiche personali, ma proprio come rappresentante di un'altra sensibilità e tradizione culturale, rispetto alla nostra e anche, dovremmo forse aggiungere, rispetto a quella che una secolare tradizione aveva configurato anche per altri come quella del papa. S'avverte largamente, infatti, una storia di collisione fra

l'identità del papa, fra la sua singolare fisionomia, e la presunta necessaria trascendenza che il messia, o qualsiasi funzione messianica — quelle del *leader* messianico — dovrebbero comportare, come già ha sottolineato R. Fabris.

Dovremmo forse meglio inquadrare questo discorso in una più profonda comprensione dell'universalità della Chiesa, nella precisa coscienza della sua limitatezza, come luogo di un senso che brilla in figure particolari e parziali, ma che poi si apre all'orizzonte del tutto.

In ogni caso, riconosciamo nel papa un messianismo attivo, che lo rende *leader* nella Chiesa, per la Chiesa e per coloro che alla Chiesa sono estranei.

Di qui sorgono alcuni specifici problemi, che vogliamo richiamare.

Il primo: in quale rapporto si trova la figura del *leader* con il pluralismo della civiltà attuale?

Al fondo sta l'interrogativo sul significato del pluralismo, che nella nostra prospettiva ecclesiale e teologica si precisa come quello del rapporto della Chiesa — intesa nella pienezza delle sue prerogative e dei suoi compiti, della sua missione — con il pluralismo: è sufficiente accettare, ed eventualmente valorizzare il pluralismo, o non ci viene richiesta — come credo — la promozione del pluralismo e della diversificazione, dal momento che abbiamo riconosciuto la parzialità di ogni realizzazione messianica?

Naturalmente questo apre il problema della unità che non solo il pluralismo non deve compromettere o impedire, ma alla cui ricchezza invece è positivamente e essenzialmente ordinato; ed è problema delle concrete figure secondo le quali l'unità va promossa e garantita: tali sono, ad esempio, quelle della collegialità o del parlamentarismo. Ma urge soprattutto lasciar spazio all'evoluzione dell'umana libertà e alla fantasia creatrice, proprio per l'invenzione di forme più atte al loro scopo.

Ma un altro interrogativo si profila: il *leader* che abbia una tale funzione di apertura al molteplice, al diverso, può esercitare la sua funzione soprattutto come figura interna al proprio gruppo, o non piuttosto come figura di frontiera?

Ancora: il rapporto tra *leader* e Chiesa può o deve offrirsi come modello del rapporto tra la Chiesa medesima e chi le è estraneo?

Grave difficoltà sorge dalla figura dell'autorità e del

potere del *leader*: se si presentano e si attuano nella direzione del dominio, non si pone perciò stesso una grave ipoteca sulla sua funzione messianica? Ed il più delicato e urgente problema per noi è proprio rappresentato dalla difficoltà di proporre oggi un messianismo libero dalla ipoteca storica del dominio e della correlativa mortificante soggezione.

Solo un'autorità e un'autorevolezza così emancipata può rendere il *leader* messianico, come deve essere, garante della memoria e anticipatore del futuro: facendosi, certo, anche baluardo delle istanze «tradizionali», istituzionali, anche giuridiche; ma tutto in funzione del carisma, nel quale trova la sua più trasparente attuazione la grazia assolutamente libera e liberante di Dio.

Vorrei qui esprimere una mia perplessità circa l'uso un po' troppo acritico e indiscriminato dello schema dei *tria munera*, il quale, oltre alla costitutiva insufficienza che rivela ogni volta che lo si voglia valutare e impiegare in maniera rigorosa — e pare che una ulteriore riprova sia stata offerta dal suo impiego nel nuovo Codice di diritto canonico —, non è forse alieno, nella concretezza del suo significato, da spinte «regali» e «sacrali», così da favorire tendenze «imperialiste» nella interpretazione del messianismo.

E, a proposito di Codice di diritto canonico, merita forse notare l'avvenuto superamento del principio della territorialità, come possibile e problematica premessa di una nuova forma di identificazione del *leader*, e di definizione del gruppo.

Il messianismo nella sua dimensione attiva è la missione; e la missione è l'attuazione del messianismo attivo. Ma se parliamo dei laici come di quelli che sono particolarmente competenti nei confronti del mondo, e riserviamo alla gerarchia ecclesiastica e al clero spazi esclusivi di competenza e di azione in ordine alla missione medesima, non finiamo col comprometterla? È possibile, dall'altro lato, definire la missione nella linea del rapporto tra Chiesa e mondo e affidare ai laici in particolare la presenza nel mondo, pretendendo nel contempo che la struttura gerarchica della Chiesa rappresenti pressoché la definizione essenziale della Chiesa medesima, alla cui rigidità si oppongono solo grandi e solenni affermazioni, ma mai tradotte in strutture concrete adeguate?

Infine, quando parliamo di *leader* messianico all'interno

della Chiesa e nei rapporti esterni alla Chiesa medesima, dobbiamo regolare questi discorsi in maniera rigorosa con la messianicità di Gesù. Egli — lo abbiamo già accennato — rivendica nella concezione cristiana caratteri variamente e però mai adeguatamente nominabili, per la impossibilità del linguaggio di superare la sua generalità e «anonimia», e dunque di dire ciò che è assolutamente singolare. Se si vuol parlare di unicità e di assolutezza della messianità di Gesù, sarà almeno necessario porre l'interrogativo se essa debba intendersi in senso esclusivo o inclusivo; e poi se e come essa sia coniugabile con il carattere messianico del leader nella Chiesa, garantendo che questa messianità non sia occupazione e tentativo di confisca, da parte del *leader* ecclesiastico, della messianità del Cristo. Sino a doversi proporre la necessità di un controllo istituzionale del messianismo e della *leadership* ecclesiale.

E qui concludo. Tutti i problemi che ho cercato di enucleare come traccia per la discussione si pongono all'interno della Chiesa, del rapporto tra Chiesa e mondo, di fronte alle esigenze che abbiamo ereditato sostanzialmente dall'illuminismo: esigenze di libertà, di responsabilità personale, di emancipazione nella tradizione (o dalla tradizione, nel senso della giustificazione critica della tradizione che eventualmente intendiamo riassumere).

Siffatti problemi si propongono in particolare nel contesto della società postmoderna, caratterizzata, mi pare, dal radicale rifiuto del messianismo, dal rifiuto del futuro come attesa e come speranza. L'apertura al futuro viene infatti considerata come forma estrema dell'asservimento, e l'emancipazione invece come consistente nella conclusione all'interno del presente.

Il messianismo cristiano risponde a questo indirizzo con un vigoroso rifiuto; e professa il presente sempre chiuso, e mortificante e disuminazzante, se lo si assolutizza. Proprio in questo contesto acquista dunque rilievo e importanza il discorso sul messianismo, che si fa voce attuale, perché non salta i problemi del presente, ma contesta quelle voci e quelle soluzioni che, presentandosi come progetto, anzi come esito inevitabile della nostra vicenda storica, sovvertono principi fondamentali della fede cristiana.

Discussione

L. SARTORI: Sulla base degli interrogativi posti da G. Bof propongo ora di sintetizzare le varie sfaccettature del nostro tema, affinché questo convegno si concluda con un quadro di ipotesi di lavoro per un'ulteriore riflessione personale e un eventuale prossimo incontro.

S. JELICI: Vorrei articolare questo mio intervento in tre domande, che comportano alcuni spunti di riflessione in un tentativo di sintesi, secondo l'invito di L. Sartori.

La prima questione: si può veramente dire che esiste un popolo non messianico? Alla luce delle conoscenze contemporanee — e in particolare dagli studi di storia delle religioni, dell'antropologia e dell'etnologia — emerge la mappa delle culture dei popoli della terra, fino nelle loro profondità e cioè nei loro sistemi religiosi e sacrali. Ed è in particolare nei miti, su cui si basano e da cui attingono forza e realtà le credenze religiose, che vengono rivelate istanze messianiche, attese di una salvezza, modalità di un rinnovamento. I temi dell'eterno ritorno, della morte e della rinascita, della periodica rigenerazione, della vita creata o rinnovata attraverso il sacrificio, si possono considerare altrettanti frammenti di un messianismo molto vasto che si esprime in lingue diverse. Non ho intenzione di sviluppare la natura e la funzione del mito, ma solo di sottolineare come l'attenzione a tale aspetto simbolico delle culture potrebbe essere illuminante per il nostro dibattito. Ci viene suggerito infatti come il messianismo sia radicato non solo nella coscienza individuale e collettiva — coscienza di un popolo —, ma anche nell'inconscio, del singolo e di tutti, quale archetipo, immagine primordiale, che

nei miti si sviluppa e prende forma, e sulla quale si fonda l'universalità e la trascendenza del messia. Universalità, perché si ritrova in tutte le culture; trascendenza, perché ha radici nella dimensione di un tempo e di uno spazio «sacri», nel tempo sottile dell'esperienza religiosa. Allora non esiste un particolare popolo messianico, ma tutti i popoli sono suscettibili di attendere l'unico messia per tutti; l'umanità intera diventa popolo eletto. E, se proprio si volesse parlare di *un* popolo, esso prende forma al di là di ogni appartenenza di razza e di cultura, è formato e radunato dai vari popoli della terra, da tutti coloro che si aprono all'alleanza, i semi che portano frutto, nella diversità delle forme, ma nell'unica essenza. In tale ottica è possibile leggere Is 45,1-7. Tale riflessione conduce inevitabilmente ad abbandonare il messianismo come missione, in una certa accezione, oggi ormai superata sotto diversi aspetti; essa nasconde il pericolo ideologico, più volte ribadito, di dominio religioso, economico e politico, di supremazia di una nazione su un'altra, un'ideologia dell'elezione, come scrive Bühlmann, nata da una mentalità esclusivista ed etnocentrica (che potrebbe essere usata di volta in volta da un qualunque popolo sedicente «messianico»).

La seconda questione: chi è il messia? per i cristiani e per gli altri popoli? (ad esempio, chi è il Buddha misericordioso atteso dai buddisti o l'Iman nascosto dell'Islam?), propone il problema dell'esperienza religiosa, della *sequela*, dell'insegnamento e della pratica, dell'ascesi (fino a riconoscere con Pietro: «Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente»: Mt 16,16). Tale cammino pone le culture una accanto all'altra, nella dimensione di questa attesa e di questa ricerca. Approfondire il mistero del messia, così come si esprime nelle diverse religioni, contribuisce a comprendere meglio il nocciolo, l'essenza delle religioni e a meglio decifrare il linguaggio simbolico, l'unico universale, attraverso cui si esprime la religiosità essenziale. È anche un problema di ermeneutica, ma è auspicabile che la teologia affini sempre più i suoi strumenti in questo senso: la storia, l'antropologia, la scienza dei simboli sono tappe per la maggior comprensione di Dio nella vita dell'uomo. Il messianismo si trasforma così in attesa e annuncio comune di una possibile salvezza per tutti. È il cammino dell'esperienza religiosa, di un «vissuto» che affratella i popoli nella tensione verso la Verità e verso una più

grande apertura della coscienza, ascesi arricchita e rivitalizzata dalla conoscenza reciproca e dallo scambio vicendevole.

Infine la terza questione tocca più da vicino la Chiesa e il suo messianismo. Per la Chiesa, per la comunità dei credenti, il messia è venuto o deve ancora venire? A seconda della risposta, l'ottica del messianismo cambia. Nel secondo caso affonda nell'Antico Testamento; nel primo attinge al Nuovo Testamento, con tutta la diversità, il cambiamento di concezione che comporta. L'accento si sposta dalla missione all'incarnazione; e la riflessione si fa più delicata, perché tale dimensione apre il cuore alla gioia del Cristo che si incarna, è testimonianza e annuncio dell'esperienza della salvezza, comunicazione della resurrezione, è il frammento di regno che si realizza, luce sul cammino del mondo, nel mistero che silenziosamente percorre la storia fino a quando «Dio sarà tutto in tutti».

P. GIURIATI: Mi permetto di fare un'osservazione in collegamento a quanto detto poco fa da G. Bof. La coscienza anti-istituzionale nella Chiesa è senza dubbio stata molto positiva ed ha lasciato un sedimento molto importante. Ma oggi ci troviamo in una società che dal punto di vista culturale assiste alla frantumazione dei valori e a un mutamento tanto rapido, da rischiare di essere frenetico. In questo senso l'istituzione ecclesiale può rappresentare un meccanismo di continuità e di accesso culturale, evitando che il troppo veloce mutamento porti a una perdita di contenuti. È dunque sì importante distinguere fra religione e fede, ma dobbiamo ricordare che non c'è fede senza religione.

A. RIZZI: Da tutto il dibattito mi sembra emerga la consapevolezza di dover superare la tradizionale contrapposizione fra tempo storico e tempo ciclico, lì dove il tempo storico significa tempo dotato di *télos* e tempo ciclico, invece, tempo che gira a vuoto, torna su se stesso, è dunque sprovvisto di senso. Certo, se si parte dal presupposto che solo il *novum* sia degno di essere vissuto dall'uomo, è chiaro che là dove c'è il ritorno al medesimo, questo medesimo non può che essere la figura del vuoto e quindi della disperazione. In realtà esistono civiltà, nelle quali proprio ciò che ritorna su se stesso nella sua regolarità e ritmicità è considerato valore indispensabile. Mi sembra dunque importante recuperare il

senso della positività e della ricchezza di significato del mondo mitologico. Poco tempo fa ho scritto una breve poesia dal titolo *Canto di un pastore errante delle Ande*. Vuole essere una specie di controcanto al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* di G. Leopardi. Il pastore errante di Leopardi è colui che nel girare a vuoto della luna vede rispecchiata la *condition humaine* del vagare senza meta e senza scopo. Il pastore delle Ande al contrario, parlando con la luna e osservando il suo girare (un girare non a vuoto), vede disegnare il ciclo cosmico e l'abitabilità del mondo, delle montagne, delle greggi e così via.

Passando ad un altro punto, vorrei far notare che più volte in questa sede si è fatta la distinzione fra messianismo attivo e messianismo passivo, agente e sofferente, dove l'agente è stato identificato con il popolo. Non si è invece parlato di una pratica messianica attiva e più circoscritta, la quale non ha più come soggetto grandi collettività, bensì individui e gruppi, e si esplica nell'aiuto ai bisognosi e ai poveri a noi più prossimi. Vorrei rivalutare questa espressione particolare di messianismo, perché ritengo che il disegno trascendente di salvezza del mondo si compia attraverso la parzialità, la piccola totalità delle nostre risposte.

D. VALENTINI: Rivolgo direttamente una domanda a G. Bof. Se escludiamo l'evento del Signore Gesù nella storia umana non rischiamo forse di appiattire la storia della salvezza?

Mi pare poi che il concetto di rappresentanza con il quale il prof. Bof interpreta il ministero del papa non conceda sufficiente spazio all'aspetto carismatico. È giusto tenere in così poco conto la dimensione di dono che Dio riserva a ciascun uomo in misura e modalità sempre diverse?

R. FABRIS: Mi riferisco al primo interrogativo di don Valentini per sottolineare l'importanza della dimensione cristologica nella rilettura del messianismo. Nell'evento cristologico si possono rilevare alcune caratteristiche ad esso legate:

1. All'indomani della pasqua le prime generazioni cristiane dichiarano senza esitazione che Gesù, il falegname e maestro non dinastico, ma non investito di ruoli regali, è Cristo.

2. Gesù non è il messia ebraico, ma il messia-mediatore

universale. Sul piano storico-culturale è questo il segno di una svolta straordinaria.

3. Gesù esprime la propria riserva nei confronti dei messianismi storici del suo ambiente. Egli non si identifica né con il messianismo dinastico o monarchico, né con quello carismatico o sacerdotale. Privilegia l'aspetto del profeta finale, abilitato dallo Spirito. Annuncia il regno di Dio come regno di pace e di giustizia. Se inoltre si considera la prassi messianica di Gesù si trova in primo piano l'accoglienza dei peccatori, la guarigione dei malati, il perdono e la riconciliazione. Il messianismo originale di Gesù privilegia quindi anzitutto la qualità dei rapporti in nome di un ideale di giustizia e di pace; esso non annulla tuttavia la sfida del male ultimo nella storia umana, vale a dire la morte, così come non annulla la sfida del male collettivo e organizzato. In questa prospettiva diventa importante oggi puntare sulla formazione di un nucleo di umanità organizzato come modello e anticipazione del Regno, premessa per un rapporto più ampio e fecondo con tutti gli altri.

C. DI SANTE: Guardando alla storia passata è facile ricavare da essa una immagine di Dio come rappresentazione di potere. In realtà il Dio biblico della tradizione ebraico-cristiana non è Dio di potere. Il Dio ebraico si presenta infatti nell'Esodo dicendo: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido» (Es 3,7). È dunque l'immagine di un Dio che viene a liberare il popolo d'Israele dall'oppressione, non perché esso rigeneri oppressione, ma perché questa venga spezzata alla radice. Dunque la pratica messianica altro non è se non la trasposizione, a livello di rapporti, della frase sopra citata di Es 3,7.

Un secondo punto mi preme di non lasciar perdere in questa fase conclusiva della discussione: esso riguarda la provocazione che il messianismo ebraico offre al messianismo cristiano. Analizzando nel corso del tempo il messianismo cristiano, trovo sempre più raramene il suo caratteristico e originario senso di storicità e direi che esso si è per così dire spiritualizzato o sacramentalizzato. All'immagine tipicamente ebraica del legame Dio-uomo-terra il cristianesimo ha via via sostituito l'immagine più consueta del rapporto Dio-uomo, escludendo per così dire la terra, il mondo.

L. SARTORI: Ritengo di fondamentale importanza l'invito che qui ci viene fatto a valorizzare le influenze vitali dell'ebraismo. Se ora ripercorro le fasi del nostro dibattito ritrovo un quadro stimolante, non solo delle istanze, ma anche dei rischi che sorgono quando si affronta il tema dei popoli messianici. Ci siamo resi consapevoli soprattutto del fatto che il nucleo centrale del problema messianico si situa nella cristologia, nella singolarità di Cristo che a sua volta conduce a Dio Padre. Abbiamo visto quindi che senza una precisa metodologia interdisciplinare non è possibile sviluppare un dibattito fecondo sul tema da noi prescelto. È emersa la necessità del dialogo, affinché non solo sia tutelata la soggettività di tutti i popoli, ma vi sia anche una circolazione reciproca di idee. Se infatti vivessimo il nostro dono consumandolo solo per noi stessi, non potremmo mai essere in grado di promuovere la salvezza dell'umanità.

INDICE

Presentazione (<i>Luigi Sartori</i>)	pag. 5
Relazioni	» 9
I. Teologia dei popoli: status quaestionis (<i>Luigi Sartori</i>)	» 11
II. Note sul messianismo ebraico postbiblico (<i>Piero Stefani</i>)	» 41
III. Il messianismo russo (<i>Adalberto Piovano</i>)	» 79
IV. Il messianismo polacco (<i>Jan Wladyslaw Woś</i>)	» 115
V. Il messianismo del popolo americano dalle origini ad Abraham Lincoln (<i>Michael Lahey</i>)	» 129
VI. Messianismi e profetismi in Africa. Una rassegna tipologica e una documentazione delle principali teorie interpretative (<i>Aldo Natale Terrin</i>)	» 145
VII. Messianismi secolarizzati (<i>Italo Mancini</i>)	» 169
VIII. Popoli «messianici» e popoli «non messianici»: un problema storico-religioso (comunicazione di <i>Carlo Prandi</i>)	» 193
Dibattito	» 209
Introduzione (<i>Luigi Sartori</i>)	» 211
I. Originalità del messianismo biblico-cristiano (<i>Rinaldo Fabris</i>)	» 215
Discussione	» 220
II. Le radici antropologiche del messianismo di popoli (<i>Armido Rizzi</i>)	» 227
Discussione	» 231
III. Popoli messianici ed ecclesiologia (<i>Severino Dianich</i>)	» 235
Discussione	» 248
IV. Riflessi sul concetto di autorità e suo esercizio nella Chiesa (<i>Giampiero Bof</i>)	» 257
Discussione	» 263

Finito di stampare
nel mese di Gennaio 1987
presso
Grafiche Dehoniane - Bologna

Oggi, col diffondersi della «comunicazione» a livello mondiale, si assiste a un progressivo livellamento dei popoli e delle culture. Ma a tale processo molti gruppi, e anche intere nazioni reagiscono; anzi giungono anche a rivendicare un proprio ruolo storico carico di speranza, un ruolo che, con linguaggio biblico, possiamo chiamare «messianismo».

Allo studio di questo fenomeno, oggi particolarmente attuale, è dedicato il presente volume. I problemi ad esso connessi sono stati condensati in quattro punti: l'originalità del messianismo biblico cristiano, da cui viene derivata la terminologia; le radici antropologiche del senso di «elezione» presente oggi presso i vari popoli; i riflessi che un tale messianismo può avere in ecclesiologia; riflessi specifici nella concezione e nell'esercizio dell'autorità dentro la chiesa.

Il volume potrà apparire denso di problemi e, forse scarso di indicazioni a livello conclusivo. Ma questo è stato voluto intenzionalmente, almeno in parte. Siamo infatti ancora agli inizi, in un discorso che investe cambiamenti culturali e teologici profondi e complessi. E non basterà un qualche decennio per portarli a maturazione.

L. 25.000

(IVA compresa)

L 30000

ISBN 88-10-40361-4